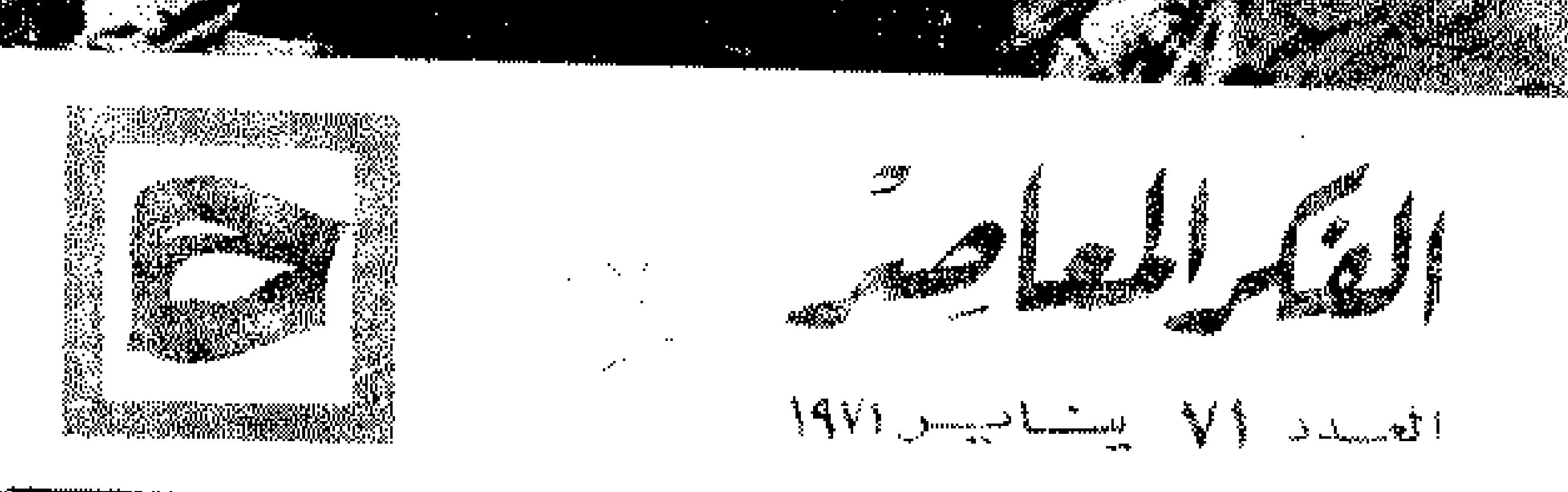


الفكر المعاصر

العدد ٧١ يناير ١٩٧١



مجلة
الفكر المعاصر

رئيس مجلس الإدارة :
د. سهير القلماوى

رئيس التحرير :
د. فؤاد زكريا

مستشارو التحرير :
د. أسامه الخولى
أنيس منصور
د. زكريا إبراهيم
د. عبد الغفار مكاوى
د. فوزى منصور

سكرتير التحرير :
سعد عبد العزيز

المشرف الفنى :
السيد عزمى

تصدر شهريا عن :
الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر
٥ شارع ٢٦ يوليو بالقاهرة
ت ٩٠١١٩٧/٩٠١٢٩٩/٩٠١٦٤٨

العدد
الحادى والسبعون
يناير ١٩٧١

فى هذا العدد : ـ

دور الفلسفة في مجتمعنا المعاصر

لسنا بصدد التساؤل عما اذا كانت هناك فلسفة عربية معاصرة أم لا ، ولكننا بصدد التساؤل عما اذا كانت الفلسفة قد أدت دورها في مجتمعنا العربي المعاصر أم لا · وفارق كبير بين السؤالين : فان الاول منهما يطرح قضية محلية هي ظهور فكر فلسفي معاصر في منطقة معينة من مناطق العالم ، بينما يطرح الثاني منهما قضية حضارية هي مدى تأثر مجتمعنا العربي المعاصر بالروح الفلسفية على اعتبار أن « الفلسفة » رافد هام من الروافد الاساسية التي تغذي المجرى الأصلي لنهر الحضارة · ونحن نزعم أن « الفلسفة » لم تؤد بعد دورها الحضاري الهام في مجتمعنا العربي المعاصر ، وأنه ما يزال علينا – نحن المشتغلين بالحركة الفكرية في مصر – أن نشارك في النهوض بمهمة بث الروح الفلسفية في المناخ الفكري العربي · ومن هنا فاننا سنحاول – في هذه العجالة القصيرة – أن نكشف عن الأبعاد التي لابد للروح الفلسفية من أن تمتد اليها في صميم كياننا العربي ، حتى نضع أيدينا على نقاط الضعف في البناء الفكري لمجتمعنا المعاصر ، آملين من وراء ذلك تهيئة الجو لظهور فكر عربي حر ·

نحن في حاجة الى نزعة «عقلانية» أصيلة

ولعل أول ما يروع الباحث العربي – حين يتصدى للحديث عن دور الفلسفة – هو هذا التشكك المريب الذي تلقاه « الفلسفة » عندنا من جانب السواد الاعظم من الناس ! فالفلسفة – في مجتمعنا – كلمة مشبوهة ممجوجة ، والناس عندنا يستخدمون هذه الكلمة للاشارة الى لغو الحديث وهذره ! وليس من السهل أن نعيد الى هذا اللفظ المنبوذ « حق المواطن » في عالمنا اللغوي المعاصر : فان الاستعمال الشائع لكلمة « الفلسفة » قد ألقى على هذه الكلمة ظلالا كثيفة من التوجس ، والريبة والاشتباه والغموض ·· الخ · ولكن من واجبنا – مع ذلك – أن نسهم في تصحيح هذا الفهم الخاطىء لكلمة « الفلسفة » ، عن طريق العمل على تقديم نماذج فلسفية سليمة للاجيال التي تتلقى دروس فلسفية لها في التعليم الثانوي ، بحيث يفهم النشىء العربي أن الفلسفة ليست تعقيدا لما هو واضح ، بل توضيحا لما هو معقد · ونحن نعلق أهمية كبرى على أول احتكاك للطالب المصري بالفلسفة : فان من شأن هذا الاحتكاك – اذا كان قاصرا أو غير موفق – أن يخلق في



د. زكريا ابراهيم

نفس الشباب احساسا غامضا بعقم التفكير الفلسفى أو عدم جدواه ! ولا شك أن الانطباعات السيئة التى قد تتولد فى نفوس شبابنا عن الفلسفة ، كثيرا ما تكون ثمرة لهذه المعالجة المشوهة أو الشائهة لقضايا الفلسفة ، على أيدى بعض من القائمين على تدريس هذه المادة فى مدارسنا الثانوية ٠ وهذا ما يدفعنا الى التشديد على ضرورة معاودة النظر فيما بين أيدى طلابنا من كتب فلسفية ، حتى تكون هذه الكتب ـ بين أيدى المدرسين والطلاب ـ عونا على فهم الفلسفة ، وتوعية صحيحة لدورها فى حضارتنا العربية الراهنة ، لا مجرد تجميع لبعض المعلومات الفلسفية المشوهة التى قد لا يرى فيها الطالب سوى حشد مهوش من الأفكار ! ٠

والحق أنه ليس المهم ـ بالنسبة الى الطالب المبتدىء ـ أن يلم ببعض المعارف السطحية عن الواقعية ، والمثالية ، والبرجماتية ، والماركسية ، والوضعية المنطقية ٠٠ الخ ، بل المهم أن يقف على روح « الايمان الفلسفى » ، من حيث هو ايمان بالعقل ، وثقة فى قدرته على المعرفة ، واعتراف ضمنى بامكان الوصول الى الحقيقة ٠ ولعل ما عبرنا عنه ـ فى آخر ما كتبنا نقول : « انه لا يمكن أن تقوم فلسفة ضد العقل ، اللهم الا اذا أمكن أن يقوم فن ضد الجمال ، أو دين ضد الله » ! صحيح أن تاريخ الفلسفة قد عرف الكثير من النزعات الشكية ، واللا أدرية ، والنسبية ، واللا عقلية (وغيرها مما يدخل فى هذا الباب) ، ولكن من المؤكد أن « البشرية العاقلة » (على حد تعبير هوسرل) لم تكن ترى فى كل هذه الاتجاهات المناهضة للعقلانية سوى مجرد أشكال سيئة أو صور فاسدة للعقلانية ، وكأن من شأن « العقل » حين يستبد به الكسل ، أو حين يقعده التواكل عن مواصلة البحث ، أن يقنع بأمثال هذه النزعات اللافلسفية ! ومن هنا فقد أصبح لزاما علينا ، نحن المشتغلين بالفلسفة (بوصفنا « رسل الانسانية الناطقة » ـ على حد تعبير هوسرل مرة أخرى ـ) أن نعمل على استمرار « التقليد العقلانى » ، وأن نعيد الى أهل العصر الحاضر ثقتهم الضمنية بجدية البحث عن الحقيقة ٠ ولا شك أن كل جهد يبذل فى سبيل استرجاع الايمان الفلسفى الحقيقى ، انما هو جهد انسانى يحقق للبشرية وحدة عقلية شاملة (١) ٠

(1) Husserl: La Crise des Sciences Européennes, Trad. E. Gerrer, in Etudes Philosophiques, 1949, pp. 139-142.

ونحن – فى مجتمعنا العربى المعاصر – أحوج ما نكون الى مثل هذا الاتجاه العقلانى الأصيل : قد سيطرت على نفوسنا – منذ عهد بعيد – نزعات عاطفية متطرفة ، واتجاهات وجدانية هوجاء ، حتى أصبح المحرك الأوحد لكل أفكارنا ، وأقوالنا ، وسائر مظاهر نشاطنا ، انما هو « وأفعالنا » . وليس فى وسع أحد – بطبيعة الحال – أن ينكر دور « العاطفة » فى تحديد الكثير من مظاهر السلوك البشرى (وفى مقدمتها : الحياة الخلقية) ، ولكن الذى لا نزاع فيه أن « المواقف الوجدانية » لا تكفى وحدها لخلق « روح فلسفية » ، أو ارساء دعائم أية « عقلية علمية » . وهذا هو السبب فى أن العديد من أحكامنا – ان فى مجال الفكر ، أم فى مجال السياسة ، أم فى مجال التنظيم الاجتماعى ، أم فى مجال التخطيط الاقتصادى ، أم فى غير ذلك من المجالات – قد بقيت أحكاما عاطفية تغلب عليها صبغة الاندفاع الوجدانى ، وتسيطر عليها سمة التهور الانفعالى ! وقد كان آخر مظهر لهذا الاندفاع الوجدانى الأهوج ، ما سجلته « عدسات التليفزيون » فى العالم أجمع ، يوم الاحتفال بتشييع جثمان بطلنا العظيم جمال عبد الناصر ، حين اندفعت جماهير الشعب نحو نعش الفقيد ، تنتزع العلم الملفوف به ، وتحاول الحيلولة دون اتمام مراسيم الجنازة ! ومهما يكن من أمر تعلق الشعب بزعيمه الراحل ، وعجزه عن تصديق نبأ موته ، فقد كان الظن بشعب يحترم جلال الموقف ، ويقدس رهبة الموت ، أن يكتم عواطفه ، ويتحكم فى مشاعره ، حتى يكون لموكب الراحل العظيم – وهو فى طريقه الى مثواه الأخير – جلاله القدسى الذى يليق بأمثاله من عظماء الرجال . ولكن عواطفنا الملتهبة ، وأحزاننا المتأججة – مع الأسف الشديد – هى التى سيطرت على الموقف بأسره ، فلم نستطع أن نواجه « الموت » بالاستجابة الملائمة اللائقة بكائنات عاقلة ! وليست هذه الواقعة – فى نظرنا – سوى نموذج واحد (بين نماذج أخرى كثيرة) لهذه النزعة العاطفية المتطرفة التى كثيرا ما تجىء فتشل قوانا العاقلة ، وتجعلنا عاجزين – أو شبه عاجزين – عن اصدار الحكم العقلى الراجح ، أو الاستجابة للمواقف بطريقة واعية سليمة . وليست « النزعة العقلانية » هبة فطرية قد اختص بها شعب دون آخر ، بل هى عادة مكتسبة يمكن أن تصبح لدى أى شعب من الشعوب – تحت تأثير التربية والدربة والممارسة – عادة عقلية يصدر عنها الأفراد فى كل سلوكهم . ولا شك أن « التفكير الفلسفى » عامل من ضمن العوامل الأساسية التى تساعد الأفراد على اكتساب هذه « العادة العقلية » : لأنه تدريب ذهنى ينمى لدى الفرد وظيفة الحكم ، ويعينه على الاستجابة للمواقف بروح موضوعية .

ولابد أيضا من « تفكير منهجى »

وقد دلتنا التجربة على أنه ليس أخطر على الحياة الفكرية فى أى مجتمع ، من أن تكون « الثقافة » التى يحيا عليها أفراد ذلك المجتمع مجرد مجموعة من « الأفكار الجاهزة » أو « الاطارات العقلية الجامدة » ، التى يسلم بها الناس تسليما دون أن يتساءلوا مطلقا عما تنطوى عليه من معان ، أو ما تستند اليه من فروض . وأما « الفكر المفتوح » الذى لا يكف عن الرجوع الى الأصول ، والبحث عن الافتراضات الأولية ، دون التمسك بأية آراء مسبقة ، أو التشبث بأية أفكار جاهزة ، فهو وحده « الفكر الحر » الذى لا يكف عن معاودة البحث ومطارحة المسائل ، من أجل الانطلاق فى آفاق البحث العقلى ، غير متقيد الا بما يمليه عليه المنطق ، وما يتطلبه منه الاستدلال المنهجى السليم .

والواقع أننا أحوج ما نكون اليوم الى « تفكير منهجى » لا يستخرج من المقومات الا ما يلزم عنها بالضرورة من نتائج ولا يترك فى سلسلة استدلالاته العقلية أية فجوات أو ثغرات ، بل يحاول دائما أن يلتزم فى أبحاثه ودراساته قواعد « المنهج الرياضى » التى طالما أشاد بها كل من ديكارت ، وليبنتس ، وهوسرل وغيرهم . واذا كنا قد دأبنا على الانتقاص من قدر الفلسفة ، والتقليل من شأن « التفلسف » ، فقد آن لنا الاوان – اليوم – لأن ندرك دور الثقافة الفلسفية فى تزويد الناس بروح الدقة ، والتحديد ، والصراحة . ونحن حين نتحدث عن أهمية « التفكير المنهجى » ، فانما نعنى أنه لابد للباحثين عندنا من توخى الدقة فى استخدام المصطلحات ، ومراعاة التسلسل المنطقى فى تنظيم الأفكار ، والتزام قواعد البحث العلمى فى التفكير . وليس من شك فى أن دراسة مناهج العلوم كثيرا ما تكون بمثابة مدخل ضرورى الى أية دراسة علمية كائنة ما كانت . فما أحوجنا الى ادخال هذه المادة الأكاديمية على شتى مناهجنا التعليمية فى كافة كلياتنا الجامعية . والحق أننا نلاحظ – فى كثير من الأحيان – أن معظم طلابنا فى الجامعة يجيدون تجميع المعلومات وعرض

الآراء ، ولكنهم قلما يحفلون بالتزام قواعد « المنهج » فى أبحاثهم العلمية . ومن هنا فقد أصبحت الحاجة ماسة اليوم الى التشديد على أهمية « التفكير المنهجى » ، وتأكيد دور « التحليل المنطقى » فى كل دراسة علمية جادة . وهذه المهمة انما تقع أولا بالذات على عاتق أساتذة الفلسفة والمنطق فى الجامعات العربية المختلفة : لأنه لابد للأجيال الناشئة من أن تعرف أهمية « المنهج » ، قبل الاقدام على القيام بأى بحث ، وليس أقدر من رجالات الفلسفة على نشر الروح المنهجية ، وتعريف الشباب بقواعد المنهج العلمى ، خصوصا وقد أصبح معيار النجاح فى أى ميدان من ميادين البحث هو سلامة « المنهج » المستخدم فيه ..

... دور « الفلسفة » هو دور « الحوار الفكرى » الحر ...

لقد كان هيجل يقول — فى معرض الحديث عن ترقى الوعى البشرى عبر التاريخ — **ان الشرقيين لايعرفون أن الروح أو الانسان باعتباره كذلك ، انما هو فى ذاته حر . ونظرا لأنهم لا يعرفون ذلك ، فانهم ليسوا كذلك — يعنى أنهم ليسوا أحرارا — وكل ما يعرفه الشرقيون أن ثمة انسانا واحدا هو وحده الموجود الحر . ولكن هذه الحرية نفسها لا تزيد عن كونها حرية تعسفية بربرية ، تكشف عن انحطاط العقل وتدهوره ، تحت تأثير نزوات العاطفة وأهوائها » (٢)** .
ولسنا بصدد الحكم على مدى صحة رأى هيجل أو مدى مجانبته للصواب ، بل كل ما يعنينا هنا هو أن نشير الى الصلة الوثيقة التى أقامها هيجل بين ترقى الوعي من جهة ، وتزايد شعور الأفراد بالحرية من جهة أخرى واذا كان هيجل قد جعل ظهور الفلسفة على مسرح الحضارة البشرية رهنا بتقدم الانسان ، وتزايد احساسه بالحرية ، فذلك لأنه قد فطن الى أن من أخص خصائص الروح الفلسفية أنها روح البحث المستمر ، والحرية الفكرية ، والتسامح العقلى ، والرغبة الدائمة فى الحوار مع الآخرين . والحق أنه لا يمكن أن تكون ثمة فلسفة ، مالم يكن هناك أولا شعور بالحرية ، وايقان بأن الحق فوق القوة ، واعتراف بأن العلاقات البشرية ينبغى أن تقوم على التفاهم والتسامح ، لا على التخاصم والتنازع . ولعل هذا ما عناه أحد الباحثين المعاصرين حين كتب يقول :

« ان الفلسفة لا تبدأ الا حينما يتهيأ للبشر أن يتنازلوا عن روح العنف والشدة ، لكى يستعيضوا عنها بروح التفاهم والمودة » (٣) .

واذا كان للفلسفة — اليوم — أن تقوم بدور فعال فى مجتمعنا العربى المعاصر ، فلابد لكل منا — كائنا ما كان وضعه فى المجتمع — ان يفهم أنه مواطن حر ، وأن حريته لا تعنى الانطواء على نفسه ، أو قطع وشائج التواصل بينه وبين الآخرين ، بل هى تعنى الحوار مع غيره من أبناء الجماعه ، وتحقيق المزيد من أسباب التفاهم بينه وبين الآخرين . وما دامت الفلسفة حديث الانسان مع الانسان ، وحوار المواطن الحر مع المواطن الحر ، فلا يمكن للروح الفلسفية الحقة أن تقترن بالتحزب أو التعصب أو العداء أو الاستبداد بالرأى ، بل هى لابد من أن تكون حليفة الحرية والتسامح والانفتاح وسعة الأفق . وان الفيلسوف ليعلم أن الشجاعة هى أول شرط من شروط التفكير الحر ، فليس بدعا أن نراه يحمل على « الخوف » باعتباره أعدى أعداء الروح الفلسفية الحقيقية . ونحن اليوم — فى مجتمعنا العربى المعاصر — أحوج ما نكون الى مفكرين أحرار ، أمناء ، يفهمون أن الشجاعة الفكرية هى الشرط الأول لكل نزاهة عقلية ، وأن الصراحة مطلب أساسى من مطالب كل تفكير حر . ومن هنا فقد أصبح لزاما علينا — فى هذه الحقبة التاريخية الهامة من حقب تطورنا الحضارى — أن نفسح المجال للحوار الفكرى ، وأن ندعو المفكرين الى مطارحة الآراء الحرة ، واثقين من أن كل محاولة للتحكم فى العقول ، لابد من أن تكون أسوأ بكثير من أية محاولة للتحكم فى الجسوم ! وليس اختلاف الآراء فى حد ذاته شرا ، بل الشر أن يقوم الرأى على الجهل ، والتعصب ، وضيق الأفق ! وأما الحوار الفكرى الصحيح ، فهو لا يمكن الا أن يولد مجتمعا مستنيرا واعيا ، شعاره التواصل العقلى ، وقوامه الانفتاح على شتى التجارب الحية ..

ولكن ، لا حوار بدون خلفية فلسفية سليمة ..

بيد أن الحوار الفكرى الصحيح لا يمكن أن يقوم بين قوم لا يملكون أية خلفية فلسفية ، بل هو يستلزم بالضرورة الماما واعيا بأهم قضايا الفكر وشتى اتجاهات الفلسفة قديما وحديثا .

---

(2) Hegel : **La Raison dans l'Histoire**, Paris, 1965, p. 83.

Eric Weil : Logique de la philosophie, 1950, Ch. I et II.



وكثيرا ما نجد أناسا ينادون بالحوار ، ويدعون الى المناقشة ، دون أن يفطنوا الى أن الحوار الذى يقوم بين أطراف لا علم لها بموضوع المناقشة هو حوار عقيم لا جدوى منه ولا طائل تحته ! ولسنا ندرى ـ مثلا ـ كيف ننتظر من مواطنين لم يدرسوا الاتجاهات السياسية أو الاجتماعية السائدة فى مختلف أرجاء العالمين الشرقى والغربى ، أن يكونوا على وعى بقيمة هذا الاتجاه أو ذاك ، أو أن تكون لهم أدنى دراية بمزايا (أو عيوب) هذا النظام أو ذاك ! ومن هنا فان دور الفلسفة فى مجتمعنا العربى المعاصر لابد من أن يكون هو دور المعلم الذى يقوم بمهمة « التوعية » . ونحن نعرف أن صحفنا الأدبية ومجلاتنا الثقافية حافلة بالكثير من الأسماء ، عامرة بالعديد من الشعارات ، ولكننا قلما نجد لدى جمهور القراء ادراكا واعيا لحقيقة أمر أصحاب تلك الأسماء ، وأهل هذه الشعارات .. الخ . ولعل هذا ما لاحظه كاتب هذه السطور لدى العديد من طلابه دارسى الفلسفة فى جامعاتنا العربية : فان معظم المعلومات المتوافرة لديهم عن المذاهب الاجتماعية والأنظمة السياسية هى فى الغالب معارف مهوشة مشوشة تفتقر الى الكثير من الدقة والصرامة والتحديد ! وليس فى استطاعتنا أن ندعو مثل هؤلاء الطلاب الى الحوار ، أو أن نفسح أمامهم المجال للمناقشة ، اللهم الا بعد أن نكون قد زودناهم بالمعلومات الصحيحة التى تسمح لهم بالحوار ، وتؤهلهم للقيام بالمناقشة . واما أن نتركهم يتناقشون ويتحاورون ـ دون أن تكون لديهم أية خلفية فلسفية سليمة ـ فاننا عندئذ انما نسهم فى العمل على زيادة حظهم من التعثر والتخبط والاضطراب الفكرى ! .

والواقع أن الكثير من دعاة الفكر الحر ينسون ـ أو يتناسون ـ أن الحرية الفكرية لايمكن أن تقوم فى فراغ ، بل لابد من أن تستند الى توعية عقلية صحيحة ، يستطيع معها المواطن الحر أن يكون على دراية واعية بالأطراف التى يحقق اختياره فيما بينها . وقد يخيل الينا ـ فى بعض الأحيان ـ أنه لا جدوى من دراسة آراء افلاطون وأرسطو ،والقديس أوغسطين والقديس توما الاكوينى ، والغزالى وابن رشد ، وبيكون وديكارت ، وكانت وهيجل ، وماركس ، ونيتشه ، وهوسرل ، وهيدجر ، وسارتر ، وغيرهم من رجالات الفلسفة قديما وحديثا ، ولكن من المؤكد أن تاريخ الفلسفة جزء هام من التاريخ العام للحضارة البشرية ، بحيث قد

يستحيل علينا أن نقيس مدى التقدم التاريخي عموما دون الرجوع الى تقدم الأفكار الفلسفية بصفة خاصة . وليس أيسر على الباحث المتهور أو المتعجل من أن يضرب صفحا عن تأملات الفلاسفة ، بدعوى أنها مجرد أحلام خيالية أو نظرات واهمة ، ولكنه – عندئذ – انما يتعامى عن حقيقة تاريخية هامة : ألا وهى أن النظر العقلى هو المحرك الأساسي للتقدم الاجتماعي . وهل كان تأثير أرسطو أو بيكون أو ديكارت أو كانت أو هيجل أو ماركس ، على مجرى الحضارة البشرية بصفة عامة ، أقل من تأثير الاسكندر أو قيصر أو شرلمان أو نابليون أو غيرهم من القادة العسكريين ؟! .

ولابد للفلسفة أيضا من أن تجىء فتستثير احساسنا بالقيم

على أن الفلسفة ليست مجرد قوة فكرية هائلة تعمل جنبا الى جنب مع سائر القوى التاريخية الفعالة التى تغير المجتمع وتتحكم فى سير الاحداث ، بل هى أيضا اداة اخلاقية لابد أن تجىء فتثير احساسنا بالقيم ، وتنمى قدرتنا على الاعجاب . والملاحظ – فى مجتمعنا الراهن – أن الناس قد أصبحوا جامدين متبلدين ، لا شىء يلهمهم ، ولا شىء يمسهم ، ولا شىء يحرك كوامن وجودهم الباطنى . وهذا هو السر فى أن الحماسة قد اختفت – أو كادت – ، كما ان القدرة على التعجب قد أمحت – أو أوشكت – ولا شك أن الانزلاق على سطوح الأشياء (كما لاحظ هارتمان) يمثل أسلوبا سهلا من أساليب الحياة ، فليس من الغرابة فى شىء أن نجد الانسان العادى عندنا مرتاحا الى هذا الأسلوب السطحى من أساليب الحياة ، دون أن يفطن الى ما يكمن وراءه من « خواء باطنى » ! . وهذه الضحالة فى الاحساس بالقيم تقترن عندنا – فى العادة – بأحاسيس الجدب ، والسأم ، وعدم الاكتراث ، لدرجة أن الكثيرين قد أصبحوا يحيون ، دون أن يكون لديهم أى وعى حقيقى بالحياة التى يعيشونها ! ولا سبيل الى علاج هذا المرض الأخلاقى ، اللهم الا باستثارة ما لدى الانسان العربى من قدرة على التحمس والاعجاب ، من أجل دعوته الى رؤية القيم ، والاحساس بثراء الحياة .

والحق أن الكثيرين قد يتوهمون أن الحياة هى الاشباع المادى ، وأن السعادة هى « الرفاهية » ، فلم يعد الناس يرون من « القيم » سوى جانبها النفعى . ولا شك أن العامل أو الرجل الكادح حين يتصور أن الغنى يتمتع بكل ما هو فى حاجة اليه ، فانه قد يتناسى أن هناك قيما أخرى غير « الرفاهية » ، وأن « السعادة » ليست بالضرورة مجرد نتيجة لضرب من « الحساب النفعى » . ومن هنا فانه قد يكون من واجب فيلسوف الأخلاق – فى مجتمعنا العربى المعاصر – أن يسلط الأضواء على الكثير من « القيم » التى يتجاهلها الناس : كالمعرفة ، والثقافة ، والتذوق ، والفن .. الخ . وربما كان الخطر الأكبر الذى يتهدد المأخوذين بسحر المنفعة هو الوقوع تحت « وهم اللذة » ، أو « خداع السعادة » ، مما قد يدفع بهم نحو الجرى عبثا وراء سراب المنفعة ، لكى لا يلبث الواحد منهم أن يجد نفسه – فى خاتمة المطاف – أمام تهاويل براقة لا تخلف وراءها سوى الاحساس بالخواء ! وإذا كان من واجبنا اليوم أن نعمل على تذوق قيم الحياة – بكل ما فيها من وفرة وامتلاء – فذلك لأن احساس المرء بوجوده رهن بتلك الحساسية الأخلاقية المترقية التى تتفتح لشتى ضروب الثراء الكامنة فى الحياة . ولابد لفيلسوف الأخلاق من أن يجىء فيحاول استثارة قدرتنا على الاعجاب ، حتى يصبح فى مقدور الانسان العربى أن يدهش ، ويعجب ، ويتحمس ، ويتذوق ، ويعاود النظر الى عالم الأشياء والأشخاص والأحداث بعين نفاذة ترى « القيم » ، وتدرك « المعانى » ! وسيظل الانسان المتحضر الواعى بذاته ، هو على النقيض تماما من الرجل الجافى الغليظ المتبلد ، أو الانسان المغلق المقفر المتجمد ، لأن الوعى وثيق الصلة بالتذوق ، ولأن الحضارة تسير دائما جنبا الى جنب مع تزايد الحساسية بالقيم . أفلا يحق لنا من أن نقول انه لابد للفلسفة – فى مجتمعنا العربى المعاصر – من أن تجىء فتعمل على استثارة احساسنا بالقيم ؟ .

والفلسفة كذلك « أداة رفض » ، و « وسيلة نقد » ..

ولكننا لن نستطيع أن ندرك الدلالة الحقيقية للقيم ، ما لم نشرع – بادىء ذى بدء – فى نقد ما بين أيدينا من « متواترات » ، و « رفض » ما اعتدنا الأخذ به من « مسلمات » . والواقع أن الفلسفة – فى كل زمان ومكان – قد عملت على محاربة السذاجة ، والامعية ، والتصديق



السريع حتى لقد كان الفلاسفة على مر العصور موضع شبهات الجماعة ، ومثار توجس الجماهير ، ولا ريب ،فانه ليس من طبيعة الروح الفلسفية ان تقنع بما بين أيدى الناس من حقائق ومعتقدات ، بل هى لا بد من أن تضع كل هذه الآراء المسبقة موضع البحث ، حتى يتسنى لها أن تعيد بناءها من جديد على دعائم نقدية يقرها العقل . و ((الرفض)) هو تلك القوة النقدية الكبرى التى تنتقل بالناس من عهد ((الأسطورة)) الى عهد ((التفكير)) . واذا كان مجتمعنا العربى المعاصر أحوج ما يكون الى الروح الفلسفية ، فما ذلك الا لأن الناس عندنا يفتقرون بالفعل الى العقلية النقدية التى تعرف كيف تواجه الشكوك والأكاذيب والخرافات بكلمة « لا » ، بدلا من الاقتصار على قبول آراء ظنية وافكار زائفة لا تستند الى أية دعامة ثابتة ، ولا تقوم على أية ركيزة متينة . وليس المقصود بالرفض هو الهدم لمجرد الهدم ، أو الانكار لمجرد الانكار ، بل المقصود بالرفض هو القضاء على الأساطير الوهمية الكاذبة التى ما يزال الناس يرون فيها «حقائق» واضحة بينة ! وهذه العملية السلبية هى المرحلة الأولية الضرورية أو الخطوة الأساسية الجوهرية، لقيام « وعى فلسفى » صحيح يكون بمثابة اليقظة الروحية التى تنتقل بنا من عهد « الأسطورة » الى عهد « التفكير » .

وكثيرا ما نلاحظ ــ حتى لدى بعض المشتغلين بالدراسات الفلسفية عندنا ــ مجرد اهتمام بالأخذ عن كتاب الغرب ، أو الحرص على ترجمة أفكارهم الى لغتنا العربية ، دون العناية بنقد تلك الأفكار أو تمحيصها ، وكأن كل ما كتبه فلاسفة أوروبا وأمريكا لابد بالضرورة من أن يكون صحيحا ! وهكذا سرت بيننا عدوى النقل، وحمى الترجمة ، حتى لقد اقتصرت جهود الكثيرين (من خيرة الأساتذة عندنا) على تعريب الكتب الأجنبية ، أو تلخيصها ، أو النقل عنها !

ولسنا ننكر أهمية الترجمة (خصوصا حين يتعلق الأمر بأمهات الكتب الغربية فى الفلسفة أو الاجتماع أو السياسة أو غير ذلك) ولكننا لانتصور ان تقف كل جهودنا العلمية عند الترجمة ، أو أن تقتصر كل مظاهر نشاطنا الفكرى على النقل ! وكان الظن بالكثير من الباحثين عندنا أن يكونوا أهل تمحيص ونقد ، لا مجرد اقلام مرددة تقتصر على التعريب والنقل ! ولو أننا عنينا — منذ البداية بتنمية روح النقد لدى أبنائنا ، وتزويدهم بالعقلية الفلسفية القادرة على الرفض ، لما شب النشء عندنا على التقليد والمحاكاة ، أو الترديد والاتباع ، بل لوجدوا فى نفوسهم حافزا الى التجديد والمبادأة، ان لم نقل الابتكار والابداع . ومن هنا فان المهمة الكبرى التى تقع على عاتق القائمين بتدريس الفلسفة — فى المدارس الثانوية وفى الجامعات على السواء — هى العمل على تعليم النشء كيف يفكر ، بدلا من الاقتصار على تزويده ببعض الأفكار الجاهزة ! ولا يمكن أن تنشأ لدينا مثل هذه « اليقظة الفكرية » ما لم نحاول — أولا وقبل كل شيء — النهوض من ذلك السبات الأسطورى الذى ما زال يخيم على عقولنا !

وأخيرا ، ليست الفلسفة مجرد حفاظ على الماضى ، بل هى أيضا انطلاق نحو المستقبل !

وهنا قد يقال : **((ان لدينا تراثا فلسفيا عربيا ، ولابد لنا من العمل على بعث هذا التراث، فانه لا يمكن لأية نهضة فلسفية معاصرة أن تتجاهل ماضى الفكر العربى . »** ونحن لانشك لحظة واحدة فى أن حاضرنا الفكرى المعاصر هو من جهة استمرار لاتجاهاتنا الفكرية الماضية ، وهو من جهة أخرى انطلاق نحو آفاق المستقبل. ولكننا لا نريد للماضى أن يكون مجرد مخدر يشل حركتنا ، ويحول بيننا وبين الابتكار أو التجديد. وكما حاول أسلافنا وأجدادنا وضع ثقافة عربية أصيلة (دون الاقتصار على ترديد التراث اليونانى) ، فكذلك لابد لنا اليوم من العمل على التفكير لحسابنا الخاص (دون الوقوف عند ترجمة الثقافة الغربية) . وأما أن ينصرف كل — أو جل — اهتمام المشتغلين بالدراسات الفلسفية عندنا ، الى تحقيق المخطوطات القديمة، والعمل على نشر التراث العربى ، فهذا ما قد يجعل منا مجرد نقلة ومرددين ، دون أن يقوم بيننا مجتهدون أو مجددون . وليس من شك فى أن افلاس الفكر العربى المعاصر — نتيجة لظروف عديدة لا مجال للحديث عنها فى هذا المقال — هو الذى حدا بالكثيرين الى الارتداد نحو الماضى ، من أجل العمل على بعث تراثنا العربى القديم ، دون المساهمة بأية اضافة جدية حقيقية ونحن لا ننكر أهمية تحقيق التراث العربى القديم ، والعمل على نشر أمهات الكتب العربية القيمة فى الفلسفة وعلم الكلام وأصول الفقه (وغير ذلك) ، ولكننا لا نتصور أن يقتصر كل انتاجنا الفلسفى على أعمال التحقيق والترجمة، دون أن يتجاوز هذه المحاولات التقليدية للحفاظ على الماضى ، من أجل الاضطلاع بجهود ابداعية تكون بمثابة انتاج فلسفى جديد . وليس ما يمنع ثقافتنا الراهنة من أن تستند الى ثقافة الماضى، وتستلهمها ، وترتكز عليها ، ولكن لا معنى لأن تكون كل ثقافتنا المعاصرة مجرد محاكاة لثقافة الماضى ، وترديد لأقاويل القدماء ، وسير على نهج الأولين ! ومن العجيب أن بعضا من المشتغلين بالدراسات الفلسفية عندنا قد بدأوا حياتهم الفكرية بأعمال أصيلة لم تكن تخلو من محاولات جدية للقيام ببعض الاضافات الجديدة ، ولكنهم لم يلبثوا أن انصرفوا عن هذا الاسهام الابداعى، من أجل الاقتصار على القيام بأعمال التحقيق ونشر التراث العربى القديم !

بيد أن الاضطلاع بأمثال هذه الاضافات الفكرية لا يمكن أن يتهيأ لرجالات الفكر العربى المعاصر ، اللهم الا اذا توافر لهم المناخ الروحى الملائم ، بحيث يكون فى وسعهم التحرر من أسر ضغوط الماضى ، دون الوقوع تحت سحر التيارات الغربية المعاصرة . ونحن — فى مجتمعنا العربى الراهن — على وعى تام بتفوق الغرب علينا فى مضمار العلم ، والفن ، والفلسفه ، وشتى مظاهر الثقافة ، ولكننا على ثقة أيضا من أنه ليس ما يمنعنا نحن العرب — بشرط أن تتوافر لنا الظروف الملائمة — من أن نقوم بدورنا الحضارى فى العالم المعاصر ، بحيث يجىء مستقبلنا الثقافى أفضل بكثير من ماضينا . وهكذا نرى أن الحديث عن دور الفلسفة فى مجتمعنا العربى المعاصر ، لا بد — فى خاتمة المطاف — من أن يقودنا الى التساؤل عن السر فى عدم ظهور فلسفة عربية معاصرة ، وهو السؤال الذى لا بد لنا من اثارته فى بحث قادم ، حتى نكون بذلك قد أجبنا على السؤالين اللذين ميزنا بينهما فى فاتحة هذا المقال .

زكريا ابراهيم

موقفنا من التراث الغربي

د . حسن حنفي

فى هذا العصر الذى نعيش فيه ، ووسط عديد من التيارات والمذاهب المطروحة ، يكاد الانسان يفقد صوابه، ما هو مقياس الاختيار ؟ وهل الاختيار ممكن أساسا ؟ يصيب الانسان الدوار امام هذا الخضم الذى يعرض عليه من شرق وغرب ، وامام ما يقذف عليه من كل اتجاه ، وهو مضطر لاستيعاب الجميع ، باسم الاطلاع على ثقافات العصر ، وبهدف أتساع الافق ، وعملا بتوصية الانفتاح على الآخرين ، والاستفادة من تجاربهم . تراكم المعلومات ، وكلها يلغى بعضه بعضا ، وتكون الحصيلة فى النهاية طبقة سميكة بل وهشة من الافكار المتضاربة ، تموت بعد حين من الزمان لانها مجتثة الجذور ، غير مرتبطة بوجدان المثقفين العاديين ، اذ تتساوى لديهم جميع الامور ، يكفى الانسان فخرا انه اصبح مثقفا بمقياس العصر بمعرفته بالمادة المعروضة عليه بالطرق الرسمية . هى خبرة الكل ولا شىء .

ومع ذلك ، فالامر سهل للغاية ، اذ يمكن إحياء هذا الكم السميك من المعلومات بوجهة نظر تحييه وتضمه وتلمه فى فكرة واحدة ، تنادى بشىء وترفض شيئا آخر ، فالفكرة دائما ذات وجهين ، يمكن عن طريق اخذ المواقف احياء المعلومات وربطها بوجدان جمهور القراء . وقد يستطيع المفكر بموقف واضح ، وباقل عدد ممكن من المعلومات ، احداث ثقافة ، وانشاء حضارة ، كما كان الحال فى تراثنا القديم . فبالموقف القرآنى ، استطاع علماء الكلام ، بعد الاطلاع على عدد محدود من الافكار من الداخل ، انشاء علم الكلام . وبالموقف القرآنى الفلسفى استطاع الفلاسفة ، بعد الاطلاع على عدد محدود من المذاهب الفكرية من الخارج ، انشاء الفلسفة الاسلامية . وحديثا نصح برجسون طالبا يكتب رسالة للدكتوراة منذ عشر سنوات بعد ان غرق وتاه وسط خضم المادة التى

يلى هذا المقال ، رد كتبه د . فؤاد زكريا

جمعها دون ان يستطيع الخروج منها ، نصحه بأن يستمر فى ذلك الى أن يشعر بأن فيشاته هـذه كلها قد تغلغلت فيها فكرة واحدة تجمع بينها ثم يسطرها فى جلسة واحدة دون الرجوع الى ما جمع . هـذه الفـكرة التى تسرى فى الكم القديم هى التى تعبر عن الموقف او وجهة النظر التى بدونها يظل الكم متناثرا ، أو ان شئنا استخدام لغة برجسون ، هذه الفكرة هى الحدس الفلسفى الذى لا يمكن أن يخرج من مجرد كم عقلى مخزون متجاور بعضه بجوار البعض فى المكان على المكتب ، بل الذى يحدث للانسان فى الزمان بعد طول خبرة ومعاناة للموضوع .

والامر سواء بالنسبة لثقافتنا المعاصرة . زاد الكم بدرجة رهيبة وما زالت الفكرة الاساسية التى يمكن أن تتخلله غائبة . وهذا ما أعنيه بالموقف من التراث الغربى. منذ أكثر من قرن ونصف من الزمان نترجم ونعرض ونشرح ونفسر التراث الغربى دون أن ناخذ منه موقفا صريحا واضحا . مازال موقفنا حتى الآن موقف الناقل ، فعصر الترجمة لدينا لم يتوقف بعد ، أو على أكثر تقديره مازال موقفنا موقف العارض للنظريات ، وكان هناك علما للعلم، أو كان العلم ينقل من بيئة الى بيئة لها وجود مستقل عن واقعه . وما أسهل على المترجم أو العارض أن يصبح مثقفا أو مفكرا . فمجرد عرض كتاب عن الادب الافريقى المعاصر لا يعنى أن العارض يهتم بهذا الادب ، بل يعنى مجرد نقل معلومات حتى تستفيد البيئة وتستزيد . ومجرد عرض لمفهوم النمط فى العلوم الاجتماعية لا يعنى أن ثقافتنا المعاصرة زادت وعيا . فالعلم موجود فى الكتب والكتب فى المكتبات ، ولكن يحدث العلم باخذ المواقف بالنسبة للمترجم أو للمعروض ، اما بيان نشاة الفكرة أو المذهب فى بيئته الخاصة من اجل التعرف على مسار الفكر وتطور البحوث الاجتماعية ، او من اجل تطبيق مباشر لهـذه الفكرة فى بحوثنا الخاصة . مع أن الافضل أيضا حتى فى هذه الحالة خلق نظرية مباشرة لواقعنا المباشر . يتم أخذ الموقف اذن بالوعى بمتطلبات الواقع ، وبارجاع الافكار والمذاهب الغربية الى واقعها الخاص ، أو اعتبارها نماذج سابقة فى حضارة أخرى كتجربة انسانية عامة تعرف ولا تنقل .

فان قيل : التراث الغربى كلمة عامة شاملة ، تشمل العلم والدين والفلسفة ، ويشمل العلم الطبيعى والرياضى والانسانى ، والرياضى والطبيعى لا يختلف عليه اثنان . ومن العلم الانسانى هناك علم النفس والاقتصاد والاجتماع والتاريخ والسياسة والقانون والجمال وفى كل علم عديد من التيارات والمذاهب فايها نقصد ؟ ومن الدين هناك أنماط عديدة من الفكر الدينى فايها نعنى ؟ ومن الفلسفة هناك مذاهب كثيرة متعارضة لا توضع فى بوتقة واحدة ، ولا يمكن اصدار حكم واحد عليها ، أو أخذ موقف موحد منها فايها نريد ؟ التراث الغربى كلمة شاملة لا تعنى شيئا محددا ، فكيف يكون لنا موقف منه ؟

والحقيقة ان الموقف يتم دائما بالنسبة للكل ، وهى عملية حضارية ، تمت من قبل فى تراثنا القديم بالنسبة للتراث اليونانى ، وليست عملا علميا المعنى الدقيق ، الا اذا اعتبرنا التقاء الحضارات موضوعا علميا يدخل فى فلسفة التاريخ أو فى فلسفة الحضارة أو فى علم الاجتماع الحضارى أو فى علم اجتماع المعرفة .. الخ . ففى كل لحظة تتقابل فيها حضارتان ، حضارة ناشئة ، كما كان الحال فى حضارتنا القديمة ، وحضارة غازية ، كما كان الحال بالنسبة للحضارة اليونانية بعد عصر الترجمة ، يحدث بسرعة فائقة أن تاخذ الحضارة الناشئة موقفا بالنسبة للحضارة الغازية . ويحدث الجدل بين القديم والجديد ، وتنشا ظواهر حضارية عديدة ، يمكن تتبعها فى تراثنا القديم ، او فى كل الحضارات فى طور النشوء

والالتقاء بحضارات أخرى عتيدة . قد يختلف الموقف بالنسبة للعلم عنه بالنسبة للفلسفة أو الدين ، ولكن بالرغم من هذا الاختلاف النوعي في المواقف (مثلا ، رفض حضارتنا القديمة الادب اليوناني وقبولها الفلسفة ، ورفضها ميتافيزيقا أرسطو وقبولها طبيعته ورفضها مثل أفلاطون وقبولها جمهوريته) فان هناك موقفا أهم ، أخذه الفلاسفة ، يتضح في فلسفتهم التي انشأوها في مقابل الفلسفة اليونانية ، وفي التراث الفلسفي الذي خلفوه وراءهم ، صحيح ان المفكرين القدماء ترجموا ، ولكن الترجمة لم تستغرق أكثر من قرن من الزمان (القرن الثاني) ، ثم بدأ التأليف ، أي أخذ المواقف ، ابتداء من أوائل القرن الثالث عند الكندي . وصحيح أيضا انهم شرحوا ، ولكن الشروح والتفسيرات لم تكن الا اعادة بناء للفكر واحتواء له ، واضافة ما نقص منه ، أو حذف ما هو زائد أو مرتبط أشد الارتباط ببيئته الخاصة ، كما هو الحال في شروح ابن رشد على مؤلفات أرسطو ، ولكنهم انتجوا والفوا ، أي انهم خلفوا لنا تراثا في مواجهة التراث المنقول . اما فيما يتعلق بالتراث العلمي ، فانهم نقلوا ثم جربوا على الطبيعة ، وقاموا بأبحاث مستقلة ، واضافوا على المادة القديمة مادة جديدة . كانوا نقلة أولا ثم علماء ثانيا . يمكننا اذن اخذ المواقف بالنسبة للتراث الغربي ككل ، أو بالنسبة لبعض جوانبه ، فتلك عملية حضارية طبيعية تكشف الحضارة فيها عن أصالتها وصلابتها ، وقد آن لها أن تتم الآن بعد أن تشبعت بيئتنا الثقافية المعاصرة بالعرض والتحليل ، والشرح والتفسير .

فان قيل : فلنسلم بانه يمكن اخذ مواقف بالنسبة للتراث الغربي ككل ، كتعبير عن عملية حضارية طبيعية تأخرت حتى الآن ولكن آن لها الظهور ، ولكن هل يمكن لمفكر واحد أن يعيه كله وقد ستغرق أكثر من خمسة قرون ؟ قلنا : ان المفكرين الاوربيين المعاصرين قد اخذوا موضوع الحضارة الاوربية كلها كوحدة واحدة ، كجزء من فلسفة التاريخ ، أو فلسفة الحضارة ، أوكتحليل لروح العصر ، وتحدثوا عن التراث الغربي ، والحضارة الاوربية ، والعلوم الاوربية (سياسيا واقتصاديا يمكن الحديث عن الوحدة الاوربية ، البرلمان الاوربي ، التاريخ الاوربي ، السوق الاوربي ، الدفاع الاوربي .. الخ) باعتبارها وحدة واحدة ، تكون موضوعا واحدا للدراسة ، فقد حاول هوسرل مثلا دراسة الشعور الاوربي ، بدايته وتطوره ونهايته . كما حاول برجسون ونيتشة وشبنجلر نفس الشيء (1) . يمكن اذن دراسة التراث الغربي كوحدة واحدة وكموضوع واحد متجانس ، خاصة وانه يكشف عن بناء واحد للشعور الاوربي . يمكن عن طريق فلسفة الحضارة ، أو فينومينولوجيا التاريخ ، التعرف على بناء الشعور الاوربي وتطوره ، كموضوع فلسفي واحد . وقد درس سولوفيف Soloviev (١٨٥٣ - ١٩٠٠) في رسالته للدكتوراة « أزمة الفلسفة الغربية » ولم يتجاوز بعد سن الواحد وعشرين عاما ، ولم يقل له أحد شيئا . وقد تعودنا في رسائلنا الجامعية أن نرضى باقل القليل ، بدعوى الدقة العلمية والتدقيق في الاختيار ولكن كان ذلك على حساب الذات ، والتراجع عن اخذ المواقف ، بدعوى صغر السن ، ونقص الثقافة وانتمائنا الى حضارة آخذة وليست معطية ، أو الى بيئة ناقلة وليست خالقة . والمعروف عنا أيضا اننا كثيرا ما ننسى الاساسيات ، ونلجأ للفرعيات فيما يعرض لنا من مشاكل حاسمة ، سواء فيما يتعلق بالتعليم أو بمشاكل الجماهير اليومية .

بل انه من أفيد الامور بالنسبة للتراث الغربي ذاته دراسته من ناحيتين غير منتمين له يمكنهم القاء وجهات نظر جديدة عليه وذلك لان الباحث الاوربي مشبع بتراثه ، وله نفس البناء الشعوري الذي له ، ومن ثم لا توجد بينه وبين موضوعه مسافة كافية ، وبالتالي تصعب عليه الرؤية ، في حين ان الباحث غير الاوربي له بناء شعوري مخالف ، وبينه وبين موضوعه ، أعني الشعور الاوربي ، مسافة كبيرة تمكنه من الرؤية عن بعد . صحيح أن هناك خطورة الاسقاط من ذات الباحث على موضوعه ، فيرى ما في نفسه ولا يرى ما في الواقع ، وصحيح أيضا أن هناك خطورة الوقوع في الخطابة أو في التعصب للذات ، والهجوم على الحضارة الاخرى ، موضوع دراسته ، خاصة اذا كان قد قاسى منها ، سواء من الاستعمار المباشر أو من الاستعمار الثقافي ، فتكون فرصة فريدة للانتقام ، ولكن وعي الباحث وأصالته يحفظانه من الوقوع في مثل هذه الاخطار . في حين أن الخطر الاكبر هو في ترديد الباحثين الاوربيين أشياء كثيرة ، وتدقيقهم في البحث لدرجة التناهي في الصغر ، دون استطاعتهم ادراك الموضوع ككل ، وذلك لان الباحث الاوربي ، بعد طول تعوده على البحث ، وبعد رفضه لكل نظرة كلية شاملة ، بعد أن اكتشف عيوب هذا اللون من الفكر الذي ورثه عن العصر الوسيط ، رفض الكل ، وآمن بالجزء ، وأراد اعادة تكوين الكل ابتداء من الاجزاء التي يصل اليها هو بطريقه الخاص ، وبمناهجه الحية .

ولا يعني ذلك الوقوع في تصور قومي للعلم ، أو في نظرة قومية للحضارة ، بل يعني بدء حضارتنا في مرحلتها الحالية ، مرحلة الاحياء والتجديد والتطوير ، في وعيها بذاتها ، واخذ مواقف بالنسبة لما يحيط بها من افكار ، ولما يتسرب اليها من مذاهب ، كما يعني أيضا افادة التراث الغربي بدراسته من باحثين محايدين ، كما يفعل الباحثون الاوربيون مع غيرهم من الحضارات غير الاوربية . ولا يعني ذلك أيضا ما تدعو اليه بعض الطوائف الرجعية لدينا من الحديث عن فكر مرتبط بالارض ، ونابع من البيئة ، مرتبط بالعادات والتقاليد لمعارضة كل فكر علمي ، أو كل نظام تقدمي له نموذج سابق في التراث الغربي ، بل يعني اعطاء

من واجبنا اذن انشاء علم جديد فى مقابل الاستشراق ، باعتبار ان الاستشراق هو دراسة الحضارة الاسلامية من باحثين ينتمون الى حضارة أخرى ، ولهم بناء شعورى مخالف لبناء الحضارة التى يدرسونها ، ويكون موقفنا من التراث الغربى هو تعبير عن وعينا بهذا العلم ومادته الاساسية . وبالتالى يضيع الخطر الماثل حاليا من اعتبار الحضارة الاوربية مصدر كل علم ، وما سواها من حضارات تعيش عليها ، وتنتظر منها النظريات والمذاهب . لقد خلق هذا الموقف انحراف الحضارات غيرالاوربية كلها ، وانحسارها عن واقعها ، وبترها عن جذورها ، والارتباط بالحضارة الاوربية والدخول فى فلكها باعتبار انها الحصيلة النهائية للتجربة البشرية . وبلغة هيجل نقول اصبحت كل حضارة مغتربة ، خارج نفسها ، مرتبطة بشىء خارج عنها. مهمة هذا العلم الجديد هى اعادة الشعور غير الاوربى الى وضعه الطبيعى ، والقضاء على اغترابه ، واعادة ربطه بجذوره القديمة . واعادة توجيهه الى واقعه الخاص من اجل التحليل المباشر له ، واخذ موقف بالنسبة لهذه الحضارة التى يظنها الجميع مصدر كل علم ، وهى فى الحقيقة حضارة غازية لحضارة اخرى ناشئة نشأة ثانية أو تعيش عصر احيائها ونهضتها .

والتراث الغربى ، ليس كما هو معروف عادة ، تراثا انسانيا عاما يحتوى على خلاصة التجربة البشرية الطويلة ، يورث للانسانية جمعاء ، بل هو فكر بيئى محض ، نشأ فى ظروف معينة ، هى تاريخ الغرب ، وهو صدى لهذه الظروف . ويعبر الكتاب الاوربيون أنفسهم عن ذلك بقولهم : فلسفتنا ، حضارتنا ، موسيقانا ، فننا ، أدبنا ، تاريخنا ؛ بل حتى ديننا ؛ الهنا ! عند الكتاب الاوربيين احساس واضح بانهم ينتمون الى حضارة معينة ، فيقولون دائما : اما نحن ، نحن الآخرون Nous autres أما «بالنسبة لنا» ، احساسا منهم بالتميز وبانهم قوم لهم حضارتهم الخاصة المتميزة عن الحضارات الاخرى ، بل ولهم جنسيتهم الخاصة ، وتاريخهم الخاص المختلف عن باقى الحضارات والاجناس والشعوب . لذلك كان خطؤنا نحن الكتاب غير الاوربيين ، الذين ترجموا مؤلفاتهم وشرحوها وعرضوها ، بل وانتسبوا اليها ، واعتنقوها اعتبار الحضارة الاوربية حضارة عامة الناس جميعا ، ولم نر نوعيتها ، أو رأيناها وتغافلنا عنها ، رغبة منا فى الحصول على الجديد بأى ثمن ، وفى فترة لم نكن فيها على وعى كاف بتراثنا القديم ، أو كان هذا الوعى محصورا فى فئة معينة من المصلحين والاحيائيين .

ويتضح الفكر البيئى ايضا من تقسيم مراحل التاريخ الاوربى من اليونان والرومان ثم العصر الوسيط ثم العصور الحديثة ، وتاريخنا القديم جزء من تاريخ وينتهى فى القرن الثالث عشر أو الرابع عشر على اكثر تقدير ، مع ان هذه الفترة من تاريخنا هى الفترة الذهبية فى حضارتنا القومية ، فترة الخلق والابداع (٢) . كما يتضح فى كثير من العلوم الانسانية خاصة الانثربولوجيا الاجتماعية ، أو فى علم الحضارات ، او فى فلسفة التاريخ فى تقسيم الشعوب الى حضارية وبدائية ، أو متقدمة ومتخلفة ، او صناعية وزراعية ، أو عقلية وأسطورية ، او موضوعية وذاتية . وقد وجدت كل هذه التقسيمات صياغتها المتطرفة فى النظرية العنصرية وتقسيم الشعوب الى آرية وسامية .

ونقول حضارة غربية أو حضارة أوربية ، فالغرب لفظ سياسى ، يوضع عادة فى مقابل الشرق سواء من الناحية السياسية أو من ناحية الطابع الفكرى العام ، خاصة عند انصار بقايا النظريات العنصرية واشكالها المختلفة . اما اوربا فهى لفظ فكرى الى حد ما ، فيقال : (العلوم الاوربية ، الشعور الاوربى ، الحضارة الاوربية) وهو لفظ اكثر شيوعا عند الفلاسفة يصفون به بناء معنيا من الشعور يتضح فيما ينتجه من فلسفة أو فن أو فكر دينى او علم . كما نقول تراثا أو حضارة ، ونعنى بالاول ما تركه لنا الشعور الاوربى من انتاج فكرى ، ونعنى بالثانى ما نواجهه اليوم من غزو من الحضارة الغربية . نعنى بالتراث أساسا ما تركه الماضى لنا ، ونعنى بالحضارة مشكلة الحاضر .

وتتنازع الشعوب الاوربية نفسها الحضارة الاوربية، يود كل شعب ان ينسبها الى نفسه ، ويعتبرها تعبيرا منه، أو على الاقل تشكيلا منه، فالشعوب الجرمانية تعتبر نفسها مركز الثقل فى أوربا ، ومصدر الشعر والموسيقى والفلسفة وكل انتاج روحى ، والشعوب الجولية تعتبر نفسها خالقة الفن القوطى ، والشعوب الرومانية تعتبر نفسها منشأ الحضارة ، وناقلة العلم من الجنوب الى الشمال فى العصر الكارولنجى ، كل شعب يدعى نسبة الحضارة له ، وطبعها بطابعه . ولكن بالنسبة لنا تلك معركة داخلية بين الشعوب الاوربية ، تهمنا فقط الحضارة الاوربية ككل وموقفنا منها .

ولا يعنى ربط الحضارة الاوربية ببيئتها تطبيق مذهب وضعى أو منهج اجتماعى بل تقريرا لواقع من كتابات المفكرين الاوربيين انفسهم واعترافاتهم ، ومما تكشفه اعمالهم الادبية والفنية والعلمية والفكرية عن بناء متجانس وواحد للشعور . لم يكن فى الامكان التعرف على هذا البناء فى بداية الشعور الاوربى فى العصور الحديثة ، بل امكن ذلك فى نهايته فى العصر الحاضر ، حين تكررت المواقف ووجهات النظر ، وظهر البناء الشعورى الواحد كمصدر لكل المذاهب والتيارات والاتجاهات الفكرية . كما لا يعنى

الربط بين الحضارة الاوربية وبيئتها الرغبة فى القضاء على عموميتها ، أو التقليل من اهميتها ، بل يعنى وضعها فى مكانها الصحيح كحضارة نوعية خاصة ، نشأت فى ظروف معينة ، وشكلت شعورا ذا طابع معين على فترة من الزمن، حتى اصبح المكتسب طبيعة ، والواقع مبدأ .

فاذا كان الامر كذلك ، امحى كل اساس التقليد ، فالنمط الفنى او الاوربى أو الفكرى الغربى له ظروفه الخاصة التى نشأ فيها ، لا يمكن نقله الى بيئة غيرها باسم التجديد أو المعاصرة ، ويكون الافغانى فى هجومه على التقليد فى عصر الاحياء قد اخذ موقفا سليما بالنسبة للحضارة الغربية ، وتكون دعوة اقبال ايضا من اجل رفض التقليد واعتبار الحضارة الاوربية نموذجا فريدا للانسانية كلها على غير منوال ، دعوة لها ما يبررها فى وعينا بموقفنا الحالى بالنسبة للتراث الغربى ، ويكون رفض التقليد فى تراثنا الاصولى القديم ، عند ابن حزم مثلا ، سنة سار عليها تراثنا القديم ، ومنهجا يمكن تطبيقه من اجل اخذ مواقف اصيلة مستمرة فى كل مرة تتعرض حضارتنا فيها الى غزو خارجى ، كما هو الحال الآن ، فعندما يتحدث شبابنا الآن عن العصر الحاضر ، والروح المعاصرة ، والفن المعاصر فانهم يعنون الموجات الجديدة فى الحضارة الاوربية ، مع ان ذلك ليس تعبيرا عن روح العصر فى كل حضارة ، وان اختفاء الزمان من الفن الحديث الغربى ، الرواية او السينما ، له ما يبرره فى تطور الحضارة الغربية ، وان ظهور الفن التجريدى او الموسيقى الالكترونية او البحث عن الايقاعات البدائية كل ذلك ليس فنا بقدر ما هو تعبير عن روح الحضارة الاوربية المعاصرة . وقد تكون الروح المعاصرة فى حضارة اخرى مخالفة تماما للروح المعاصرة فى الحضارة الاوربية ، قد يكون ما يعبر عنا هو فن المضمون لا فن الشكل ، او هو الفن الواقعى لا الفن التجريدى ، أو هو ابراز مشكلة الزمان وليس اسقاطها من الحساب . لا يمكن اذن نقل التراث من حضارة لاخرى الا بعد عملية اعادة بناء للمنقول على اساس من روح العصر للحضارة الناشئة ، وذلك ما يحدده الموقف الواعى باحتياجات العصر وبالتراث الغربى المعاصر فى آن واحد (٢) .

أولا : مصادر التراث الغربى :

للتراث الغربى مصادر ثلاثة ، حاول التعرف عليها كثير من الباحثين ، خاصة فى ميدان الفكر الدينى والفلسفى ؛ والكل يركز على المصدرين الاولين دون اعطاء عناية كافية بالمصدر الثالث . وهذه المصادر الثلاث هى :

(١) المصدر اليونانى الرومانى :

وهو المصدر الذى استطاع ان يعطى نمطا فكريا للشعور الاوربى فى بدايته فى العصور الحديثة حتى يستطيع أن ينسج على منواله . لقد ردد الرومان اليونان الى حد كبير ، كما هو معروف ، ونقل الرومان الحضارة من جنوب أوروبا الى شمالها . فتحضرت الشعوب الجرمانية والسلتية . وفى عصر الاحياء والنهضة ، ظهر الفن اليونانى والفكر اليونانى كنموذجين فريدين للحضارة الاوربية عند نشأة مرحلتها الخاصة . فقد اعطى الفكر اليونانى لغة مفتوحة يمكن بواسطتها عقد حوار بين المفكرين ، بدل اللغة المغلقة الخاصة التى كانت متداولة فى العصر الوسيط ، لغة العقائد التى لا تحتمل التغيير او التبديل فى معانيها ، والتى اصبحت مثقلة بمعانيها الاصطلاحية التى افقدتها توازنها او فرصة اعطائها معان جديدة قد تكون اكثر ضبطا . كما كانت لغة عقلية محضة ، واضحة بذاتها ، يمكن فهمها من مضمونها الخاص ، بدلا من اللغة العقائدية التى يتضمن مجرد استعمالها تقبل مضامينها . واستعمال اللغة العقلية كان من شانه استعمال العقل ايضا . فقد صاحب العقل اللغة ، فى حين ان اللغة العقائدية القديمة كانت تمنع من استعمال العقل . وكانت تفترض الايمان والتسليم على الطريقة القديمة . كانت لغة عامة ، يمكنها أن تضم اكبر عدد من الوقائع ، وتوجه الى اكبر عدد من الناس ، بدل اللغة القديمة التى كانت خاصة ، تصدق على اشخاص ووقائع معينة ، وموجهة الى فئة خاصة ، هم الذين يسلمون بالايمان تسليما مسبقا ، وكانت لغة مثالية ، تفهمها الاجيال فى عصر النهضة او فى العصور الحديثة ، لغة تجعل الحقيقة فى الفكر ، وتجعل جوهر الانسان النطق ، فى حين ان اللغة القديمة كانت ابعد ما تكون عن المثالية ، بل كانت حسية شيئية تاريخية ، ترفض حتى الاعتراف باستقلال الانسان ووعيه . وآخيرا كانت لغة انسانية ، مرتبطة اشد الارتباط بالانسان ، عقله وحريته وسلوكه ، فى حين ان اللغة القديمة كانت لغة الهية ، كلها تدور حول الله كصورة ذهنية ، أو كواقعة تاريخية ، وكان الانسان فيها مظهرا من مظاهر التجلى الالهى ، دون ان يكون له استقلال خاص .

اما فيما يتعلق بالجانب الفنى والادبى ، فقد كان الشعر اليونانى نموذجا للشعراء ، وكانت آلهة اليونان ربات الشعر عند المحدثين يناجونها ويحاورونها ، ويعطونها مضمونها الانسانى ، فكان الشعر المسرحى فى فرنسا مثلا فى القرن السابع عشر (راسين ، كورنى) تقليدا لنماذج الشعر المسرحى القديم عند ايسخيلوس وسوفكليس ويوربيدس . وفى العمارة كانت نهضة الفن الحديث احياء للاساليب الايونية والدورية ، وفى الجمال كان كتاب الشعر لارسطو هو قواعد الجمال المرعية . وفى السياسة ، كانت الديموقراطية الاثينية القديمة مثالا يحتذى ، وفى نشأة المذهب الانسانى Humanism كانت اليونان القديمة مصدرا له . وباختصار قامت النهضة الاوربية المعاصرة على احياء الثقافة اليونانية ، ومن ثم كانت دراسة

الآداب اليونانية واللاتينية جزءا من تكوين الثقافة الوطنية الاوربية . وكانت كل كتب التاريخ الثقافى الاوربى تبدأ دائما باليونان والرومان .

ونحن نقوم بنفس الشىء بالنسبة لليونان . نحيى آدابنا العربية القديمة بترجمة الادب اليونانى ، ويكون المترجم احد المؤصلين لثقافتنا الادبية . ونبحث عن انظمتنا السياسية بالحديث عن الديموقراطية الاثينية مع أن الاقرب لنا حضاريا الحديث عن الشورى القديمة عند الاصوليين . واذا أردنا أن ندفع بمجتمعنا نحو العقلانية فاننا نتحدث عن الاتجاه العقلى عند اليونان اكثر مما نؤصل الاتجاه العقلى عند المعتزلة وابن رشد ، واذا ما اردنا نهضة فنية فاننا ننقل اساليب العمارة القديمة او الحديثة دون تاصيل لاساليب العمارة فى فننا القديم ، وعندما نؤرخ للفكر فاننا نبدأ ، كما يفعل الباحثون الاوربيون ، ببدء وضع المشاكل عند اليونان ، ثم انتقالها الى العرب القدماء . مع انه ربما كانت حركة النقل فى تاريخنا القديم للتعرف على الحضارات المعاصرة ، وليس تقليدا لها او اتخاذها مصدرا . ونادرا ما نذهب ابعد من اليونان ، مع ان اليونان انفسهم ذهبوا ابعد من انفسهم ، الى الشرق القديم ، وفى مصر خاصة ؛ فقد تعلم صولون وافلاطون وفيثاغورس فى جامعة منف القديمة . لذلك جاءت ابحاثنا الجامعية عن الفلسفة اليونانية كما يقوم بها الباحثون الاوربيون عندما يدرسونها من اجل التعرف على مصدر حضارتهم ، دون ان نحاول التعرف من جانبنا على اثر الشرق القديم فى الثقافة اليونانية ، وهو ما يمليه موقفنا الحضارى ، وما مارسه مؤرخونا القدماء ، عندما أرخوا الفكر ، وبدأوا بالشرق القديم قبل اليونان . كما اننا نفعل كما يفعل المستشرقون فى دراسة اثر الفكر اليونانى فى الفكر الاسلامى ، لان اليونان لديهم اصل ومصدر ، وما سواهم ناقلون ومترجمون ، ولا ندرس مثلا احتواء الفكر الاسلامى للفكر اليونانى ، او تمثل الفكر الاسلامى للفكر اليونانى ، او نقد الفكر الاسلامى للفكر اليونانى . نفعل ايضا ما يفعله المستشرقون من اعتبار دورنا نقلة العلم اليونانى الى اوروبا ، بل نقلة غير امناء فى بعض الاحيان ، لاننا لم نفهم العلم اليونانى جيدا او لاننا خلطناه بالدين ، وبالتالى لم نحسن رد الامانة الى اهلها ! ومن ثم ، كان على اوربا فى نهضتها ان تعيد التصحيح ، وان تترجم الفكر اليونانى مباشرة ، والاستغناء عن الترجمات العربية ، وعلى اكثر تقدير ؛ يحول الوطنيون هذا النقل الى عمل قومى ، ويتحدثون عن اثر العرب فى نهضة اوربا عن طريق الترجمة الاولى ، ترجمة العرب لليونان او الترجمة الثانية ، ترجمة الاوربيين لتراث العرب ومؤلفاتهم ، وفى كلتا الحالتين يكون دورنا مجرد نقله . ان اثر العرب فى نهضة اوربا موضوع قد يتطرق اليه الاوربيون انفسهم ان ارادوا ، وهم فى بحثهم فى عصر

النهضة ، ولكننا نتطرق الى مظاهر احتوائنا للتراث اليونانى والظواهر الحضارية المصاحبة لذلك من تمثل أو قبول أو رفض واعادة صياغة . لم نحاول مثلا ان نقيس درجة اكتشاف الذاتية ، أو درجة اكتشاف الواقع ، أو درجة العقلانية فى الحضارتين اليونانية والاسلامية ، أو طريقة نشأة الكلمات والالفاظ وتحويلها الى مصطلحات فلسفية وعلمية .

قد يود البعض تحديد وسائل نهضتنا الحالية باتباع نفس الوسائل التى اتبعتها النهضة الاوربية ، وهذا خطأ حضارى ، فيمكن لنهضتنا الحالية ان تكون لها جذورها فى ماضينا القديم ، فى الشورى لو اردنا التاكيد على ضرورة نظامنا الديموقراطية وليس على الديموقراطية الاثينية ، او فى التيار العقلى القديم لو اردنا دفع عقلانيتنا المعاصرة درجة اخرى وليس بالضرورة عن طريق احياء الفلاسفة اليونانية . الخ . ان تعليم اللغات القديمة واجب ضرورى من أجل التعرف على الحضارة الغربية . وكاساس لاتقان اللغات الاجنبية ، لا من أجل انها ستضعنا على ابواب النهضة كما كان الحال فى عصر النهضة الاوربى .

(٢) المصدر اليهودى المسيحى :

ويتضح من التسمية ارتباط الفكر اليهودى بالفكر المسيحى ، كما يتضح ذلك من الكتاب المقدس الذى يحتوى على التوراة والانجيل معا ، باعتبار ان التوراة مقدمة للانجيل وممهدة له ، وقد خرجت دراسات عديدة تؤكد هذا الارتباط وتثبت الوحدة الفكرية والاتصال الحضارى بين اليهودية والمسيحية من الجانبين على السواء . فهناك فى العصر المسيحى الاول مسيحية يهودية ، نشأت اساسا من أجل مخاطبة اليهود ، واقناعهم بالتحول الى الدين الجديد ، وهناك يهودية مسيحية فى عصر ظهور المسيح ، عند الاسينيين والابيونيين . كما ظهر اخيرا من مخطوطات البحر الميت وفرقة عمران . ويتأكد هذا الارتباط أحيانا على مستوى العمل السياسى والمصالح المشتركة . والحقيقة أن موقفنا الفكرى والحضارى بل والامانة العلمية والبحث التاريخى المحايد يفرض علينا التاكيد على الانفصال بين المصدرين لا على الاتصال . فقد حدث خلط اساسى يربط بين المصدرين ، فالتوراة غير الانجيل ، والفكر العبرانى كما هو واضح فى التوراة مختلف تماما عن الفكر الذى يعرضه الدين الجديد . وقد قام فى العصر المسيحى الاول عدد من الآباء للدفاع عن الفصل بين المصدرين من حيث الطبيعة والجوهر مثل مارقيون Marcion ولكنه اتهم بالزندقة والهرطقة . ويكمن التعارض الاساسى فى ان الله فى التوراة مرتبط بالارض وبالشعب وبالتاريخ ، ويتحلى فى مظاهر حسية . فى حين ان الله فى الانجيل هو الله الذى فى السماوات ، والله فى التوراة ، على ما لاحظ برجسون ، اله غيور غاضب . فى حين ان الله فى الانجيل اله الحب والرحمة . الدين كما تعبر عنه التوراة مرتبط بشعب معين وبتاريخ معين ، اى انه دين خاص ، فى حين ان الدين فى المسيحية دين عام للبشر جميعا . التوراة تسودها النظرة التشريعية الخارجية ، كما هو واضح من لفظ « توراة » الذى يعنى قانون ، فى حين ان النظرة السائدة فى الانجيل نظرة روحية صرفة ، تعنى بتطهير القلب ، وتعطى الاولوية الباطن على الظاهر . فاذا كان الباحثون الاوربيون يبينون مدى الارتباط بين اليهودية والمسيحية فى الحضارة الغربية فمهمتنا نحن بيان مدى الانفصال بينهما . لقد حدث هذا الربط على يد بولس والمسيحية المقهورة ، وهو التيار الذى ساد اللاهوت الكنسى كله ، والذى دافع عنه اللاهوتيون ، كتسليم منهم بالامر الواقع ، ولانه يسمح لهم بنشر المسيحية بين اليهود ، وبتقريظ المسيحية باعتبارها التجربة النهائية لليهودية .

نشأت المسيحية واستعملت اللغة اليونانية كاداة للتعبير ، وكانت الزمرة الاولى من آباء الكنيسة من المثقفين اليونان الذين وعوا هذا التيار الجديد وتحولوا اليه ودافعوا عنه بثقافتهم الوطنية القديمة . كانت المسيحية الاولى استمرار للفكر اليونانى ، تعبر عن الجماعة الاولى ، بعد ان حدث فيها هذا التغيير الجديد وليس كما يقال من عمل الروح القدس وفعلها فى التاريخ . واستمر الحال بعد أن تحولت لغة الكنيسة الاولى الى اللاتينية . فخرج الفكر المسيحى معبرا عن نفسه بالفاظ اللغة اللاتينية . وهى نفس الالفاظ اليونانية أو مترادفاتها وانطبع الفكر المسيحى الاول بهذا الطابع اليونانى الرومانى . فهذه الفترة الاولى ، اعنى عصر آباء الكنيسة ، جزء من تاريخ الثقافة اليونانية واستعمالها من أجل الدفاع عن التحول الجديد الذى طرأ على الجماعة الاولى ، وليس جزءا من التاريخ المقدس المعتاد . وفى هذا الاتجاه يمكن توجيه عدد كبير من الابحاث .

وبالاضافة الى ذلك يمكننا دراسة هذا المصدر على نحو آخر . لقد ظهر الاسلام فى أوائل القرن السابع الميلادى ، وتحدث القرآن عن قضية التحريف والتبديل والتغيير فى الكتب المقدسة ، كما تحدث عن تغيير العقائد ، واساءة فهم اقوال المسيح ، وتبديل اقوال الانبياء . كما تحدث ثالثا عن سلوك اهل الكتاب ، وعن عدائهم لغيرهم ، وحث على رفض التعاون معهم لحقدهم على غيرهم ولتعصبهم ، أو ان شئنا لغة عصرية ، لعنصريتهم . يمكننا اذن دراسة عصر آباء الكنيسة L'époque patriotique ، واخذ قضية التحريف فى القرآن على انها فرض علمى ، أو برنامج عمل ، لدراسة نشأة النص الدينى وتطوره ، أو نشأة العقيدة وتطورها فى القرون السبعة الاولى ، ويكون ذلك لونا جديدا من تفسير الآيات الخاصة بالتحريف عن طريق ايجاد الوقائع والحوادث التاريخية التى يصفها القرآن ، أو على ما يقول الاصوليون : تخريج المناط .

كما يمكننا دراسة سلوك أهل الكتاب ، اى سلوك الغربيين اليوم ، وتحليل بنائهم النفسي ، ومعرفة الى اى حد يتمنون الخير لغيرهم . فوصف أهل الكتاب فى القرآن هو وصف ضمنى لحال الغربيين اليوم وصلتهم بغيرهم (٤) .

وهناك أيضا الفترة الثانية من الفكر المسيحى ، من القرن الثامن حتى أواخر القرن الرابع عشر الذى دام أيضا حوالى سبعة قرون . معظم الدراسات الحالية عن هذه الفترة اما عن حركة انتقال الثقافة من الجنوب الى الشمال ، أو انتقال الفكر من الافلاطونية الى الارسطية وتحوله من الاشراقية الاوغسطينية الى العقلانية عند ابيلار وتوما الاكوينى ، أو حركة انشاء المدارس والجامعات اسوة بالشرق ، وخروج الفكر من الكنائس والمعابد الى دور العلم . وبالنسبة لنا تقابل هذه المرحلة عصر حضارتنا الذهبى ونشأتها من القرن الثانى الهجرى حتى القرن السابع او الثامن عند ابن تيمية وابن خلدون . ويمكننا دراسة علاقتها بالتراث الغربى على النحو الآتى :

١ ـ حركة الترجمة التى بدأت فى أوربا فى القرن العاشر الميلادى ، وازدهرت فى القرن الثامن عشر ، ومعرفة أساس الاختيار العلمى والفلسفى للكتب المترجمة ، ومقارنتها بحركة الترجمة التى تمت فى بداية تراثنا القديم فى القرن الثانى الهجرى ، وقياس درجة الصحة والضبط فى كل منهما .

٢ ـ أثر نظم التعليم فى تراثنا القديم فى انشاء المدارس والجامعات فى أوربا .

٣ ـ أثر التيار العقلى عند المتكلمين والفلاسفة المسلمين فى انشاء التيارات العقلية داخل اللاهوت المسيحى ، هذا التيار الذى استطاع لاول مرة الوصول الى التوحيد العقلى الذى ورثته الفلسفة الحديثة بعد ذلك ، والذى غير وضع المشكلة التقليدية فى الصلة بين العقل والايمان ، وجعل العقل أساسا للايمان ، وكان نتيجة ذلك اتهام برانجيه دى تور Beranger de Tours ونقولا الاميانى Nicolas, d'Amiens وابيلار Abélard وجيوردانو برونو G. Bruno وسيجر البرابنتى Siger de Brabant وأنصار ابن رشد اللاتين بالكفر والالحاد ، وكان جزاؤهم الحكم عليهم حرقا من محاكم التفتيش !

٤ ـ رفض كل سلطة كهنوتية واعتبار ان لا سلطان وراء سلطان العقل .

٥ ـ أثر التيار العقلى الاسلامى فى نشأة تيار عقلى فى الفلسفة اليهودية لاول مرة فى تاريخ الفكر اليهودى الذى لم يعرف الا الحسى ، هذا التيار الذى يمثله ابن ميمون والذى سمى العصر الذهبى للفكر اليهودى فى العصور الوسطى .

٦ ـ نشأة الفكر العلمى ابتداء من اكتشافات المسلمين العلمية ووضعهم لمناهج البحث والتجريب .

٧ ـ أثر الشريعة الاسلامية فى وضع الدساتير الجديدة واعتبارها مع القانون الرومانى مصدرا للفكر القانونى الحديث .

٨ ـ أثر الصوفية المسلمين فى نشأة بعض التيارات فى الفكر الغربى تؤمن بوحدة الوجود وتغذى التيار الرومانسى فيه .

فاذا انتقلنا الى عصر النهضة فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، والذى يعتبر حلقة اتصال بين العصر الوسيط والعصر الحديث ، وجدنا ان الباحثين الاوربيين يدرسونه باعتباره جزءا من التاريخ الاوربى . ثورة على القديم ، أو ارهاصات للجديد ، أو لاعادة تقييم ونقد ، كما يحدث حاليا فى الدراسات على الاصلاح الدينى وعلى الاتجاه الانسانى . والحقيقة أن موقفنا من عصر النهضة يمكن أن يكون مغايرا تماما . فاذا كان قد دخل فى نطاق التاريخ فى التراث الغربى ، وأمكن تجاوزه ، فانه مازال بالنسبة لنا حيا للغاية ، يمكن أن يعطينا نماذج لما تكون عليه الحضارة فى نهاية فترة وبداية أخرى . فنحن بتاريخنا الهجرى سنة ١٣٩٠ فى أواخر العصر الوسيط الاوربى وبداية القرن الخامس عشر الميلادى اى اننا سنعيش مشاكل عصر النهضة الاوربى وما قد تتعرض له من احياء للقديم ، كما حاول الافلاطونيون فى القرن الخامس عشر احياء المثالية الاشراقية القديمة (نيقولا الكوزى Nicolas de Cuse) او وضع فلسفات مستقلة ، كما حاول الفلاسفة فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، تقوم على تبنى العلم الجديد والثورة على القديم (جيوردانو برونو) ، أو الدعوة الى العلم باعتباره ثقافة العصر (كوبرنيف ، جاليليو ، كبلر) ، او احياء الجوانب العقلية والعلمية فى تراثنا القديم ؛ أو صدم كل شىء ونقد القديم حين تنحصر مهمة الفكر فى الجانب السلبى الشاك فحسب (مونتانى) . لذلك يمكننا توجيه ابحاثنا فى عصر النهضة فى اتجاهات رئيسية ثلاث :

١ ـ الاصلاح الدينى ، فمع أن الاصلاح الدينى لدينا بدأ منذ مائة عام تقريبا الا اننا لم نحصل بعد على كل نتائجه لانه كان نسبيا ولم يكن جذريا . يمكننا اذن الآن بداية الاصلاح الدينى بداية جذرية كشرط سابق على



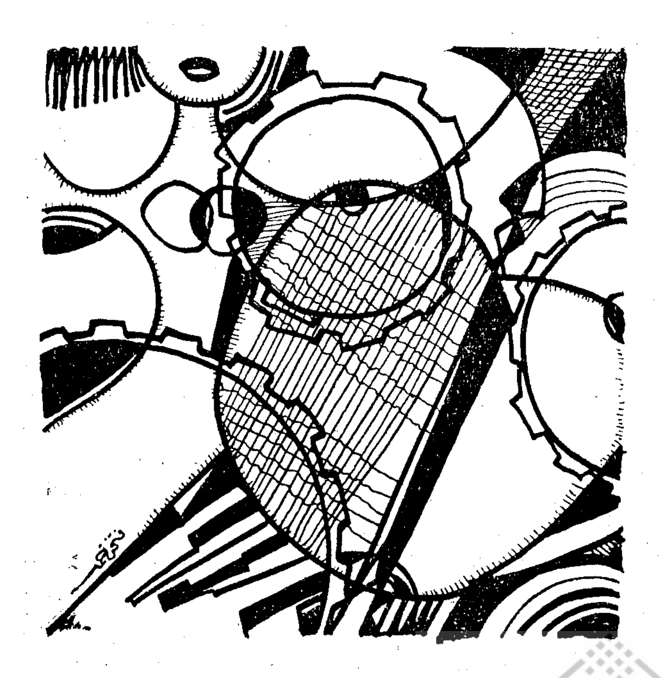
تدعيم الفكر الحديث أو التغيير الاجتماعي (٥) . فيمكن دفع التيار العقلي الى أقصى حدوده حتى يقضي العقل على ما تبقى وما استجد من مظاهر الخرافة . كما يمكن التأكيد على حرية الفكر وعلى النظم الديموقراطيـة وعلى احترام الانسان .

٢ ـ الاتجاه الانساني ، فمع أن التنوير لدينا بدأ منذ مائة عام أيضا، الا اننا لم نحصل بعد على نتائجه ، لانه كان نسبيا معزولا محدودا في فئة معينة من المثقفين ، خاصة وان الانسان في تراثنا القديم لم يظهر ظهورا كافيا في الجانب الفكرى منه أعنى في الفلسفة والكلام . ففي الفلسفة نجد أن الانسان محصور بين الالهيات والطبيعيات؛ فهو جزء من الطبيعـة من حيث هـو بدن ومن حيث انه أشرف الموجودات الطبيعية ، وهو جزء من الالهيـات من حيث هو عقل يمكن أن يتصل بالعقل الفعال ، أو من حيث هو سلوك خلقى قمة الفضائل فيه هي الفضـائل النظرية وعلى رأسها التـأمل في الالهيـات أو في صـورة الله في الطبيعة ، أو من حيث هو عضو في مدينة في قمتها رئيس مهمته الاتصال بالعقل الفعال والفيض على أعضاء المدينة .

٣ ـ نشأة العلم . فبعد أن رفض النقاد والشكاك والفلاسفة كل الموروث القديم أصبح الواقع عاريا من كل أساس نظرى له ، فنشأ العلم من أجل اعطاء غطاء نظرى له ، ومن أجل سيادة الواقع بنظريات أكثر دقة وضبطا من الموروث القديم الذى ثبتت أخطاؤه عند التجريب ، ومن ثم كان الايمان بالجهد الانسانى وحده باعتباره مصدرا لكل نظرية ، ورفض كل المصادر المسبقة .

(٣) البيئة الاوربية نفسها :

وهو المصـدر الثـالث والاخير الشـعور الاوربى الذى لا يتحدث عنه أحـد ، والذى يمكن لموقفنا من التراث الاوربى أن يكشفه وان يجعله نقطة البداية في كل الدراسات على التراث الغربى . وأعنى بالبيئـة الاوربيـة نفسـها الظروف التاريخية التى مرت بها أوربا ، والتى طبعت حضارتها بطابع معين ، والتى سـببت في خلق ما يمكن تسميته بفكر أوربى او حتى بعقلية أوربية ، ويمكن اعطاء نمـاذج عديدة على ذلك . فمثـلا كان للصراع بين الدين والدولة أو بين السلطات الدينية والسلطات السياسية ، على ما يقول سبينوزا ، أثر كبير في اتجاه المفكرين بالنسبة للدين والطبيعة علاقته مع الدولة . فكان الفصـل بينهما يمثل تقدما كبيرا من أجل البشرية مع أنه في حضارة أخرى قد يكون انحسار الدين عن الحياة سببا في التخلف ، اذا كانت وظيفة الدين أساسا هي توجيه الواقع . وقد تكون طبيعـة الدين الذى انتشر في أوربا ، جعلت المفـكرين يتصورون الدين على انه بالضرورة غيبيـات أو عقـائد او أسرار ، او يند عن العقل ، أو يحتاج الى سـلطة ؛ أو يمارس في طقوس ، مع أن الدين في حضارة أخرى قد يكون



اساسا قائما على العقل بلا عقائد أو غيبيات أو أسرار ، لا يحتاج الى سلطة ، ولا يمارس فى طقوس ، ويكون أساسا تحديدا للعلاقات الاجتماعية .

وقد يكون رفض كل المسلمات السابقة فى العصر الحديث وابتداء الفكر وصياغاته من الواقع نفسه فضلا عن اكتشاف أن هذه المسلمات السابقة ان هى الا نتاج تاريخى محض ، قد يكون ذلك مرعاة الى اعتبار كل مسلمة مسبقة ناشئة عن التاريخ ، وكل فكر صدى للواقع . فى حين انه فى حضارة أخرى قد تكون المسلمات السابقة غير صادرة عن التاريخ ، كما قد يكون الفكر النظرى سابقا على الواقع وان كان مطابقا له ، وبالتالى تكون كل المناهج التحليلية والتاريخية ومناهج الاثر والتأثر الصادرة عن البيئة الاوربية غير منتجة اذا ما طبقت فى حضارات اخرى لم تمر بنفس الظروف التى مرت بها الحضارة الاوربية .

مثل ثالث يمكن ان نجده فى الفكر السياسى الاوربى. فقد نشأت القوميات فى أوربا باعتبارها حركات للاستقلال الوطنى منذ السيطرة الرومانية أو الجرمانية أو الانجلو سكسونية . وكانت القوميات تمثل تقدما بالنسبة للسيطرة التى كانت تمثل التخلف ، فى حين أن نشأة القوميات فى حضارات أخرى ، مثلا فى تاريخنا القديم ، المعروفة بالشعوبية قد تكون من أكبر الاخطار على شمول الفكر وموضوعيته وعمومية المبادىء . كما انها تمثل خطرا على فكرنا الحالى اذا اعتبرنا نضالنا على أساس عنصرى وليس كجزء من حركة التحرر العالمى ، ويمكن اعطاء أمثلة عديدة تبين أن البيئة الاوربية كانت الارضية التى تفاعل عليها المصدران الاولان .

ثانيا : نقطة البداية :

يقال عادة لدى الباحثين الغربيين ولدينا أيضا بان ديكارت هو مؤسس العصور الحديثة ، وبانه واضع المنهج الاستنباطى فيها ، وبان بيكون المعاصر له هو واضع المنهج الاستقرائى . أسس الاول الفكر النظرى وأقام الثانى العلم التجريبى ، وعلينا أن نتساءل : هل ديكارت حقا ، وهو القائل بأن العقل أعدل الاشياء قسمة بين الناس ، هو واضع التيار العقلى ، وهو أحد مصادر فلسفة التنوير، وأحد أسباب الثورة الفرنسية ؟ الحقيقة ان هذا يقال فى بيئة لم تعرف سلطان العقل ، وكان العقل فيه يقود دائما الى محاكم التفتيش ثم الى الحرق ، ولكن فى جانب واضح من تراثنا القديم كان العقل فيه أساسا النقل كما هو الحال عند المعتزلة وفى نظرية التأويل عند الفلاسفة خاصة عند ابن رشد ، بل كان العقل يستغنى بتاتا عن الوحى كما هو الحال عند المعتزلة فى نظرية اللطف، أو فى قصة حى بن يقظان لابن سينا . ولكننا لو دققنا النظر فى الموقف العقلى عند ديكارت لوجدناه مبررا ، وان العقل لديه خادم للدين كما كان الحال فى العصر الوسيط . وهذا ما يتضح من النقاط الآتية :

١ ـ صحيح ان الكوجيتو هو أعظم مكسب للفلسفة الحديثة فهو أثبات لوجود الانا من حيث هو فكر ، ولذلك

نتائجه الحاسمة فى تاريخ نهضات الشعوب ، وجعل الفكر مرادفا للوجود، ولكن الذى يعنينا هو مضمون الفكر . لقد حاول هوسرل الكشف عن مضمون الفكر Cogitatum الذى نسيه ديكارت ، فوجد العالم كتجربة حية . والواقع ان مضمون الفكر عند ديكارت هو الكوجيتو الثانى ، اى اثبات وجود الله من الفكر ، فاول ما ظهر من الكوجيتو الاول بعد اثباته ، ظهرت فكرة الموجود الكامل ، مما يوحى بان اثبات وجوده كان مقدمة لاثبات وجود الله . ظهرت الذات كمقدمة لوجود الله ، وظهر الله على أنه مضمون الذات وجوهرها . وبذلك يضع ديكارت الانسان فى علاقة مع الله وليس مع العالم ، كان العقل عند ديكارت اذن مبررا للايمان وبالتالى يمكن ان يقال ان العصور الحديثة بدات ايمانية Fidéiste ، تبدأ من الايمان وتنتهى الى الايمان ، كما كان الحال فى الاصلاح الدينى عند لوثر . العصور الحديثة هى عود الى الاوغسطينية ، اى اثبات وجود الله من الطبيعة . او ان شئنا عود الى المسيحية الافلاطونية من جديد التى سادت الفكر المسيحى فى عصر آباء الكنيسة ، وترك للمسيحية الارسطية التى سادت الفكر المسيحى فى العصر المدرسى . او هى محور لسقراط ، اعرف نفسك بنفسك او الى عبارة المسيح « ماذا لو كسبت العالم وخسرت نفسك ! »

٢ ـ الله عند ديكارت هو كل شيء وهو الحقيقة الاولى فهو الضامن للعالم المثبت له ، ولا يمكن اثبات وجود العالم قبل اثبات وجود الله .

٣ ـ الله هو الضامن لصحة العلم ولليقين الرياضى ، كما هو معروف فى نظريته عن « الصدق الالهى » .

٤ ـ يبدأ العقل عند ديكارت بمسلمات ، صحيح انها مسلمات بديهية رياضية ، ولكنها ايمان مسبق ، وهو نفس الموقف التقليدى مع تغيير المضمون من العقائد القديمة الى البديهيات الرياضية العقلية .

٥ ـ يقوم المنهج الاستنباطى على المسلمات السابقة وعلى اخذ حقيقة من اخرى سابقة عليها ، وهو ما كان متبعا فى العقلية الدينية القديمة التى ترى الوحى حاويا كل حقيقة ، وان مهمة التفسير هى استخراج الحقائق فى هذا العالم من حقائق أو نصوص مصدق بها سلفا .

٦ ـ ياتى الخطأ عند ديكارت من ان الارادة أوسع نطاقا من الذهن ، اى ان العقل اقل اتساعا من الارادة والاهواء والانفعالات ، وهو ما يقال عادة فى اللاهوت التقليدى من أن العقل قاصر عن توجيه السلوك .

٧ ـ استثنى ديكارت من حكم العقل العقائد والكنيسة والكتاب المقدس والعادات والتقاليد والاخلاق ونظم الحكم ! أى انه قصر تطبيق احكام العقل على الفكر فحسب دون الواقع ، وبالتالى فهو يؤثر السلامة والعمل من خلال الوضع القائم ، وكأن هناك فكرا للفكر أو ثقافة للثقافة ، ولا يقال ان ديكارت كان ذكيا فى ذلك لانه كان يعلم ان التاريخ سيرفض هذا الاستثناء كما حدث عند سبينوزا . ولكن حتى هذا الذكاء فانه يدل على ايثار للسلامة ، وترك النضال لغيره ، فقد كان صديقا لرجال الدين فى حين انهم حاولوا اغتيال سبينوزا .

٨ ـ العالم عند ديكارت حركة وامتداد ، وليس هو العالم الذى يعيش فيه الانسان ، يعانى ويقاوم ، هو عالم رياضى محض وليس عالما للحياة .

٩ ـ وضع ديكارت اساس ثنائية العصر الحديث بين النفس والبدن ، الصورة والمادة ، الجوهر والعرض ، وطبع الفلسفة الاوربية كلها بهذا الطابع الثنائى الذى ورثه عن الفكر اليونانى القديم ، هذا الفكر المثالى الذى يلائم الفكر التبريرى الدينى والعواطف المتطهرة والتصورات الوجدانية للعالم التى يقوم عليها الشعور الدينى القديم والمثالية الحديثة .

١٠ ـ تتضح هذه الثنائية فى اعتبار الانسان فكرا ، وفى نفس الوقت ، تحليل الانسان على أنه بدن محض فى « مقال فى الانسان » Traité de l'Homme او مجموعة من الوظائف العضوية ، وهو ما يتضح ايضا فى نظرياته الفزيولوجية عن التذكر والتخيل وترديد النظريات القديمة عن ابخرة الادمغة اللطيفة .

وقد سار الديكارتيان مالبرانش وليبنتز فى نفس الطريق التبريرى ، فالحقيقة عند مالبرانش هى نظرية فى رؤية الله بالذهن ، ويقوم ليبنتز بتبرير الشر والعالم واثبات خيرية الله المطلقة فى نظرياته عن العدل الالهى ، وافضل العوالم الممكنة ، والانسجام المسبق . وبهذا المعنى لا يفترق ديكارت وليبنتز ومالبرانش فى شيء عن بسكال الذى اعلن صراحة أنه يقدم فى « الخاطرات » دفاعا عن المسيحية .

ونحن الآن فى محاولاتنا لتأصيل تراثنا العقلى القديم واحياء نماذجه الفريدة لا يهمنا الترويج للعقل التبريرى وللمثالية الحديثة بقدر ما يهمنا العقل الجذرى عند سبينوز مثلا . بل اننا فى دراساتنا عن ديكارت نهاجم الشك الجذرى ونروج للشك المنهجى ، ونتهم الاول بانه شك هدام ، وندافع عن الثانى بانه شك بناء ، كما يفعل اللاهوتيون ، مع ان الشك عند مونتانى (١٥٣٣ ـ ١٥٩٢) قد يكون انفع لنا من الشك عند ديكارت ، حتى يتم القضاء

كان الكوجيتو الديكارتي نقطة البداية في الشعور الاوربي . ثم خرج منه تياران : التيار العقلي والتيار التجريبي .

١ ـ التيار العقلي : استمر هـذا التيار العقلي التبريري كخط يبدأ من ديكارت عارجا الى أعلى تدريجيا في الفلسفة الالمانية عند كانط والكانطيين من بعده . فقد عارض كانط المذهب العقلي القطعي عند فولف لان تركيب العالم تركيبا عقليا مذهبيا ليس من وظيفة العقل كما عارض القضاء كلية على العقل وجعله مجرد مجموعة من الاحساسات المترابطة عن طريق العادة كما هو الحال عند هيوم ، وجعل كانط وظيفة العقل في تحليل امكانياته من أجل ادراك الواقع ادراكا علميا . والحقيقة ان كانط جعل العقل مبررا للايمان التقليدي كما كان الحال عند ديكارت، ويتضح من النقاط الآتية :

١ ـ قسم كانط العقل ، كما هو معروف ، الى نظري وعملي وجعل مهمة النظري ادراك الظاهر فحسب ، والعملي ادراك الباطن ، وهي المشكلة التقليدية لثنائية الحقيقة ومناهجها بين العقل والايمان ، وذلك تحقيقا لهدف كانط الذي عبر لنا عنه في عبارته المشهورة : « كان لزاما على هدم المعرفة لافساح المجال للايمان » .

٢ ـ اعتبر كانط القبلي شرطا للبعدي وأساسا له ، اى انه مثل ديكارت يبدأ بالمسلمات العقلية القبلية التي هي الصياغة الحديثة للعقائد القديمة . وجعلها أساس ادراك الواقع ، وشرط امكان التجربة .

٣ ـ العقل متناقض ، لا يمكنه الوصول الى الحقية في بعض الامور مثل خلق العالم أو تناهيه الى آخر ما هو معروف من تناقضات العقل الخالص . الايمان وحده هو الذي يستطيع الفصل فيها واختيار خلق العالم على تناهيه ونهاية العالم على أبديته ، وهو ما قاله اللاهوت القديم من قصور العقل عن ادراك السر ، ويكون كيركجارد أكثر صراحة منه في الايمان بالتناقض ، من حيث هو عار او فضيحة ، ايمانا مباشرا .

٤ ـ الايمان بمثل العقل : وجود الله وخلق العالم وخلود النفس هو الايمان بامهات العقائد في كل دين وبانها لا تخضع للمعرفة البشرية حسية كانت أم عقلية (٦) .

وكما سار الديكارتيون ، باستثناء سبينوزا ، وراء والوحى هو المعرفة المطلقة ، والكلمة المتجسدة هي الجدل في الوجود ، والحدس المباشر عند شلنج الذي يدرك وحدة الله والعالم أو الروح والطبيعة رؤية صوفية (٧) . ولم يخرج من هذا التبرير الا الهيجليون اليساريون ، ماركس، فويرباخ ، شتراوس ، باور بصرف النظر عن الاختلافات بينهم . فوضع الدين في الغرب ، هو كما وصف ماركس ، افراز للاوضاع الاجتماعية والتركيب الطبقي ، واحد الوسائل لاستغلال الطبقات المحرومة ، أو افراز من حرمانها ، فالدين « أفيون الشعب وزفرة المضطهدين » . واللاهوت عند فويرباخ أساسا هو علم انسان مقلوب ، أو اسقاط للانسان من نفسه على الله كما هو معروف في كتابه « جوهر المسيحية » . والنص الديني عند باور نشأ وتطور في التاريخ ، يعبر عن حال الجماعة المسيحية الاولى. والعقائد الدينية عند شتراوس ، حصيلة للاساطير المقارنة ولتاريخ الشعوب المتجاورة ، وافراز من حضاراتها . فالايديولوجية الالمانية التي هاجمها ماركس وانجلز لمثاليتها تعتبر أكبر تطبيق جذري للعقل في المثالية الالمانية ، ويمكن أن تكون نموذجا لنا عن مدى تطبيق العقل الى أبعد الحدود سواء فيما يتعلق بالتيار الفكرى والعقائدى او فيما يتعلق بالتيار الاجتماعي عند الاشتراكيين المثاليين .

وبالاضافة الى هؤلاء نقول ايضا ان الذين أعطوا العقل حقه نسبيا هم فلاسفة التنوير في اعتبارهم العقل أساسا للنقل ، ومقياسا لصحة العقائد ، وأساسا للعلم، كما هو الحال عند لسنج في « تربية الجنس البشرى » ، وبوجه أخص عند فولتير في « القاموس الفلسفى » (٨) . وقد تكون فلسفة التنوير من حيث هي قضاء على الخرافة هي ما نحتاجه أكثر في عصرنا هذا ، من ايمان بالانسان ، ونداء للحرية ، والاتجاه نحو العالم الحسى .

وبتضافر الجهود بين الهيجليين اليساريين وفلاسفة التنوير خرجت دراسات عديدة على الدين اكثر جذرية وهي التي يمكن أن ناخذها كنموذج لدراسة تراثنا القديم ، وتدور هذه الدراسات في الميادين الآتية :

١ ـ النقد التاريخي للكتب المقدسة وهو العلم الذى نشأ في العصر الحديث على يد سبينوزا وريتشارد سيمون وسار فيه فلاسفة التنوير في القرن الثامن عشر وعلماء النقد البروتستانت في القرن التاسع عشر ، والمجددون الكاثوليك في القرن العشرين من اجل تتبع نشأة النص وتطوره واعتباره تعبيرا عن عقائد الجماعة المسيحية الاولى . فقد نشأت العقائد أولا كتجربة حية عن الاحوال النفسية للجماعة ، ثم دونتها في النصوص ، وهي عقائد

تحكمهـا قوانين علم النفس الاجتمـاعى من حيث الرواية الشفاهية ، وقوانين نقـل التراث المكتوب من حيث هى روايات مدونة .

٢ ـ تاريخ الاديان المقارن . وهو العلم الذى يحاول دراسة كل الظواهر الدينية دراسة اجتمـاعية محضـة ، مثل ظاهرة التقديس أو العبادة أو أفكار المطلق والموجودات العلوية ، وكذلك دراسة الاساطير المقارنة ، والعثـور على أبنيتها النفسية التى تنتج أساطير متشابهة عنـد مختلف الشعوب والديانات .

٣ ـ الدين كعلم انسانى . فهناك علم النفس الدينى لدراسة أحوال النفس ، وعلم الاجتماع الدينى لدراسـة الظواهر الدينيـة من حيث هى ظواهر اجتمـاعية ، وعلم الاقتصاد الدينى لدراسة الصلة بين الاقتصاد والدين أو بين الابنية الاقتصادية والتصورات الدينية (الرأسمالية والبروتستانتية مثلا) (٩) .

٤ ـ دراسة الحركات العلمانية والتيارات الانسانية والحركات الثورية التى اتهمت بالالحـاد ظلمـا وهى تعبير صادق عن مقاصد الوحى . وهى التيـارات الفـكرية التى تدعو الى العقل دون السر ، والحس دون الخرافة والحرية لا الجبر ، والثورة وليس الاسـتغلال ، والعلمـانية دون الكهنوتية والتركيز على الانسان لان الله غنى عن العالمين .

وبذلك نترك ما نحن فيه من الدراسـات الدينيـة التقليدية عن الشخصيات أو العقـائد أو الطقـوس التى يغلب عليها طابع الفخر بالماضى والاعتزاز بالسلف كى نطلب استحسان الجماهير ، هذه الدراسات التى تجعلنا نعوض عما نحتاجه باشباع رغباتنـا عن طريق التأمل فى النمـوذج الفريد الذى تحقق لاول مرة فى تاريخنا القديم .

(٢) التيار التجريبى :

وهـو التيـــار الذى بدأ من ديـكارت فى خـط منحدر الى أسـفل ، والذى يشـير الى وجود الواقع ، ورفض كل مسـلمات نظرية سـابقة ، بعـد أن اكتشـف خطأها وهو فى معرض التحقق من صدقها بالتجربة وشهادة الحس . فقياسا على التيار العقلى ، كان التيار التجريبى أكثر جذرية بالنسـبة للموروث ، وأكثر رفضـا للتراث الفكرى القديم الذى كان العلم وقتئذ جزءا منه . فهـو يرفض المسلمات كلها بلا استثناء باعتبارها أوهاما أو شبه أوهام . لذلك نجد قوة الرفض فيه أعظم مما فى التيـار العقلى الذى لم يرفض الا الشكل التبريرى القديم الواضح المكشوف ، وأعطى أشـكالا جـديدة أكثر ذكاء مع بقـاء المضمون كما هو ، فى حين ان التيار التجريبى رفض الشكل والمضمون معا . ونظر لان قوة الرفض للفكر القديم ولكل الابنية النظرية الموروثة كانت قوية للغاية فقد ارتد الشعور بقوة رد الفعل الى الواقع ، ورآه واقعـا حسـيا ماديا صرفا كرد فعل عنيف على رفض النظرية . ومن هنا نشأ الواقع الحسي أو الواقع التجريبى أو الواقع المباشر . لم يكن هناك أى ايمان مسبق بل ايمان بعدى بالعالم من خلال شـهادة الحـواس . وخطأ الحواس أسلم وأهون من خطأ المسلمات النظرية القديمة ، فخطأ الحواس يمكن تداركه بالتكرار بالقياس وبالاجهزة العلمية الدقيقـة ولـكن خطأ الفكر أفدح وأعظم لانه خطأ مستتر ، لا يمـكن ابعـاده الا بقلب النظام الفكرى ذاته . لم يبق لدى الشعور الاوربى بعد رفض النظريات المسبقة الا التحليـل المبـاشر للواقع بالجهد الانسانى الخالص ، واعطاء أسـاس نظرى للواقع وعلى هذا النحو نشأ العلم ، وتقدمت النظريات العلميـة طبقا لرقعة الواقع المشاهد .

ومن هذا التيار نشأ الموقف الطبيعى بكل أبعاده ، فنشأ الدين الطبيعى ضد الدين العقائدى وأصبحت الطبيعة أكبر محرر للفكر من القيود وللاشـكال القديمة ، ونودى بالعود الى الطبيعة ، فى الفكر والفن والحيـاة ، فنشـأ القانون الطبيعى ، والفـكر الطبيعى ، والفن الطبيعى . وظهر الفكر المادى على انه هو الضمان الوحيد ضد أوهام الفـكر النظرى المسـبق والمتـاهات المثـالية والموروث القديم (١٠) .

وما زلنا نحن نعتبر هذا التيار الحاديا ، ماديا ، قاصرا مع أن هذا الاتهام ليس له ما يبرره لدينا . فقـد رفض الفكر العلمى فى الغرب كل مظاهر الخرافة فى القديم ، ورفض الاسرار الغيبية والمسلمات وبدأ بالواقع نفسـه ، ولا خوف من العلمية فقد تكون هناك مسلمات علمية أو قد يكون البناء النظرى للموروث بناء علميا . يمكن للفـكر العلمى أداء أعظم الخدمات فى تطورنا الحالى الذى يحتاج الى قوة أعظم للرفض ، والى اكتشاف الواقع والتحليـل المباشر له بعيدا عن المسلمات ، والى تحليـل الالفـاظ ومعرفة مضامينها النفسية أو العلمية . يمكننا اكتشـاف الطبيعة التى ما زالت غائبة فى وعينا ويمكننا تحويلها الى شعر أو الى روح ، بدل الروح المنفصل عنها والذى يغلفها ويقضى على اسـتقلالها وبذلك تكون القيم الروحيـة هى القيم الطبيعية لا تلك التى يتستر وراءها السلوك من أجل استغلال حقيقى للطبيعة المادية (١١) .

ولكن هناك تيارا آخـر ، وهـو اسـتمرار للتيـار اللاهوتى فى العصر الوسـيط . يريد اسـتغلال تحليـل الطبيعة كوسيلة لاثبات قضايا الايمان ، وينادى بأن العلم قد أثبت العقائد ، وبان الطبيعة خير موصـــل لله . وهـو

تيار لاهوتى صرف مازال يود تبرير القديم باستعمال الجديد ، ويكون الايمان بالقديم فى هذه الحالة أكثر صدقا من تبريره عن طريق الفكر العلمى وتحليل الطبيعة الذى كان الى حين مصدر كفر والحاد (١٢) .

(٣) نقد التيار العقلى :

عندما لم تفلح المحاولات التى قدمتها الفلسفات الحديثة من أجل ربط هذين الخطين المتفرجين ، التيار العقلى والتيار التجريبى ، اللذين خرجا من نقطة البداية فى الكوجيتو الديكارتى . وقد كانت آخر المحاولات ، تلك التى قام بها كانط من أجل ربط الحس والفهم والعقل كثلاث طوابق متتالية فى الشعور ، أو تلك التى قام بها هيجل من أجل اعادة الوحدة الباطنية بين الفكر والواقع او بين المعرفة والوجود . بدأت الفلسفة المعاصرة فى نقد الاتجاه العقلى ، وفى رفض المثالية الحديثة التى كانت بالنسبة للفكر التقليدى للعصر الوسيط تمثل قضاء على الشيئية والعقائدية وحجج السلطة الكهنوتية . اكتشفت الفلسفة المعاصرة أخطاء العقل الذى لعب فى النهاية الدور القديم الذى كان يلعبه الايمان ، أعنى الجمود والشمول والصورية والتجريد والقهر ونسيان الفردى والجزئى والواقع كله . فقد عاب الفكر المعاصر على العقل ما يلى :

١ ــ الصورية . وذلك لان العقل من حيث هو تعبير جديد عن التقوى القديمة والمواقف المتطهرة التى تستنكف من العالم ومن المادة ، ظن ان الحقيقة خارج العالم فى نطاق الصورة المحضة ، فقد كانت الصورة المحضة فى العصر الوسيط تحتوى على حقيقة أكثر مما تحتوى الموجودات المركبة من مادة وصورة والمتعينة فى مادة . وتقع العلوم الصورية تحت هذا الحكم فهى تحاول أن تبحث عن الحقيقة المجردة وأن تنسج الكون فى نظرية للمجموعات كما ينسجه الذهن الالهى دون الاستعانة بالكلام الانسانى أو الالهى .

٢ ــ الشمول . وذلك لان الايمان القديم كان عاما شاملا ، يعم الناس ولا يخص شعبا دون شعب أو فردا دون آخر ، فالعام فى العصر الوسيط كان يحتوى على حقيقة أكثر مما يحتوى الخاص .

٣ ــ القهر والالزام . فقد أخذ العقل صورة القهر والالزام وهى صورة الايمان التقليدى . ومن ثم عرفت الفلسفة المعاصرة بأنها نقد للعقل بعد أن رأت أخطاء العقل فى الفلسفة الحديثة ، وارادت أن تكشف عن الكوجيتو من جديد ولكنه فى هذه المرة ليس فكرا بل حياة (جويو ، سيكر ، برجسون ، هوسرل ، نيتشه ، أونامونو وليم جيمس) أو فروا (كيركجارد ، شترنر) أو شخصا (مونييه) أو وجودا انسانيا (هيدجر) أو بدنا (ميرلو بونتى) .. الخ . لذلك بدأ الخط الصاعد من ديكارت ينزل من جديد متجها نحو الذات ونحو المضمون ونحو الفردى ، مكتشفا عالم الانسان الحى ، وكأنه عود الى سقراط من جديد بعد هذه الدورة التى استغرقت حوالى أربعة قرون .

(٤) نقد التيار التجريبى :

ونظرا للجذرية المطلقة التى حمل لواءها الفكر التجريبى ، فانه آثر ان يرى كل شىء بالحس بعد أن خدع من قبل بالمسلمات العقلية وبالنظريات المسبقة ، وكان من جراء ذلك أن تصور كل شىء موضوعا يخضع للكم والقياس ، ويوجد فى المكان . فالظواهر الاجتماعية أشياء ، والظواهر النفسية لها مظاهرها الفيزيقية . وقد نشأ الفكر المعاصر ايضا للتركيز على نوعية الظواهر دون الخروج على النظرية العلمية والايمان بالمجردات ، فالمعنى من الشىء ، والظاهرة النفسية حية فى الشعور ، والظاهرة الاجتماعية علاقات بين الذوات . فان ارتفع الواقع الحسى درجة الا أنه ظل واقعا شعوريا . وبعد هذا النقد الذى وجه الى التيار التجريبى صعد الخط النازل من ديكارت وارتفع والتقى فى الشعور بالخط النازل اليه بعد نقد التيار العقلى وبالتالى حققت الفلسفة المعاصرة لاول مرة وحدة الشعور الاوربى .

ولكننا فى مجتمعاتنا الحالية مازال التيار التجريبى يمكن أن يؤدى نفعا لان المسلمات لدينا مازالت باقية ، ولان الواقع مازال مطمورا تحت كم هش من المعلومات ولان الجزء مازال مغمورا فى الكل ، والفردى مطموسا فى العام . مازال البعد الموضوعى للاشياء يغيب عنا فى سبيل اثباته الذاتى . يمكننا اذن التركيز على التحليل المباشر للواقع ، خاصة وان بعض الانتقادات التى وجهت الفكر العلمى فى الفلسفة المعاصرة كان الغرض منها الترويج للايمان القديم ، كما هو الحال فى انتقادات جابريل مارسل وياسبرز وبرجسون . وأهمية الفكر العلمى انه يستطيع القضاء على الثنائيات التى مازالت تسود فكرنا وحياتنا المعاصرة .

(٥) بناء المذهب الفلسفى :

اذا نظرنا الى تطور المذاهب الفلسفية فيما بين التيارين نجد ان لها جميعا بناء واحد يقوم على جوانب ثلاث :

١ ـ جانب الرفض . وهو الجانب العنيف من المذهب الذى يرفض فيه المفكر أخطاء الفكر فى عصره، هذه الاخطاء التى كانت الى حين اكتشافات تعبر عن احتياج العصر الماضى . فمثلا نشأت قطيعة فولف فى القرن السابع عشر كرد فعل على مذاهب الشك فى القرن السادس عشر، وتعرية الواقع كله من أية نظرية . حاول فولف ، كما كان الحال فى العصر الوسيط ، اعطاء معرفة شاملة بديلة للوحى تعطى الواقع اساسا نظريا . بعد ذلك تطور الواقع ، وتطور الاحساس به ، وظهرت العلوم العقلية عند فولف قطعية منفصلة عن التجربة ، فجاء كانط ورفضها ، ورفض العقل المنفصل عن التجربة . وفى نفس الوقت كانت حسية هيوم وشكه فى المعارف العقلية تعبيرا عن احتياجات عصره الذى اكتشف عدم تطابق النظريات العقلية المسبقة مع التجربة ، فرفض كل القوانين العقلية ، وآمن بشهادة الحس ، واعتبر كل التصورات والمفاهيم العقلية مجرد نتاج للحس وللعادة وللربط بين العلة والمعلول ولتداعى المعانى . وعندما ظهر التطرف فى رفضه العقل ، ظهر كانط ، ورفض الاتجاه الحسى عند هيوم باعتباره شاكا فى قدرة العقل . وفى مذهب هيجل نجد الرفض أيضا لكل الاتجاهات الصورية المجردة وريثة الاتجاه العقلى التقليدى، ورفض كل الاتجاهات الحسية التجريبية ، وريثة الاتجاه الحسى التقليدى ، من اجل العثور على واقع هو ايضا فكر ، او على فكر هو واقع ، ورفض كل الثنائيات بين العقل والحس ، واعتبار الحس احد مراحل تطور العقل ، ورفض كل علاقات التيار التقليدى بين الصورة والمضمون، واعتبار المضمون تطور للصورة ، والصورة مضمونا مجردا فى مرحلته الاولى (١٣) . وفى الفلسفات المعاصرة نجد أيضا ان كل مذهب يبدأ الرفض فيرفض برجسون وهوسرل ومونييه وشيلر كل التيارات الصورية فى المنطق او فى العلوم الانسانية ، كما يرفضون ايضا كل التيارات الحسية التجريبية . ومن هنا ظهر الفكر الاوربى الحديث ملتزما بقضايا ، وغابت عنه المحايدة . كل مذهب يرفض شيئا وينادى بشىء آخر مما طبع الفكر بطابع الحماس ، هجوما على شىء ، أو دفاعا عن آخر ، وتتسلسل المذاهب بعضها تلو البعض ويتوالد بعضها من البعض حسب قانون الفعل ورد الفعل ، فالصواب هو تصحيح لخطأ سابق ، ثم يصبح خطأ بالنسبة لصواب لاحق .

٢ ـ جانب القبول. بعد رفض المذهب لاخطاء العصر، تلك التى كانت محاسن العصر السابق ، يبدأ بالكشف عن الجانب المنسى . فكشف كانط الجانب النقدى فى المعرفة ، وان المعرفة قبل أن تكون كما متصلا كما هو الحال عند فولف ، أو كما منفصلا كما هو الحال عند هيوم هى اولا تحليل للقدرات ، ومعرفة لتكوين الشعور الداخلى ، اى دراسة لامكانيات وسيلة المعرفة وهى الانا ، فقبل الادعاء بمعرفة المطلق ، أو الشك فى معرفته على الاطلاق ، يجب دراسة امكانيات المعرفة اولا . وعندما رفض هيجل التجريد والصورية ثم الحسية والتجريبية فانه قدم الجدلى أى حركة الواقع نفسه على أنه خير بديل عن هذه الثنائية القديمة . وفى الفكر المعاصر ، بعد أن رفض هوسرل وبرجسون أخطاء العصر المثالية والواقعية حاولا ايجاد بعد جديد للظواهر وهو الشعور أو الحرية أو الشخص .. الخ . لذلك ارتبط جانب القبول فى المذهب الجديد باسم الشخص ، وارتبطت الحقيقة النسبية باسم مكتشفها لدرجة ان كل من يتحدث عن نقد ملكات المعرفة يصبح كانطيا ، وكل من يتحدث عن وحدة الفكر والواقع يصبح هيجليا ، وكل من يتحدث عن الحياة والخلق والابداع يصبح برجسونيا ، وكل من يتحدث عن الصراع بين الطبقات وعن حق الطبقات المحرومة وعن قيادة الاغلبية يصبح ماركسيا .

٣ ـ الجانب الضمنى او المستتر . والحقيقة ان جانبى الرفض والقبول كليهما يقوم على جانب آخر مستتر ، هو حدس الفيلسوف ، وهو فى الغالب حدس دينى ، يقوم على عقيدة دينية قديمة ، عرضها الفيلسوف على المستوى الانسانى الخالص ، وعرفها بالجهد الانسانى المحض . أى أن ما رفضه الشعور الاوربى اولا وهو المسلمات الدينية عاد الى الظهور بطريقه الطبيعى ، أى كمقتضى من مقتضيات الواقع وكمطلب له ، بالبحث الحر والجهد الانسانى . فاذا كان ديكارت قد رفض القديم ونادى بالمنهج ، فان الكوجيتو يقوم على واقعة ضمنية من العهد الجديد وهى « ماذا لو كسبت العالم وخسرت نفسك » ، واذا كان كانط قد رفض القطعية والشك ونادى بالنقد فان النقد قائم على حدس دينى أساس وهو ان الايمان شرط المعرفة وسابق عليها ، واذا كان برجسون قد رفض المثالية والواقعية معا فان الحدس لديه لا يبعد كثيرا عن عن الرؤية الصوفية الباطنية . وقد يكون هذا الجانب الضمنى أو المستتر شعوريا عند الفيلسوف ، كما هو الحال عند ديكارت وكانط وبرجسون ، وقد يكون لا شعوريا كما هو الحال عند هوسرل .

(٦) أثر التوالد المذهبى :

هذا التوالد المذهبى الذى استقرت حوالى ثلاثة قرون او اكثر مفيد للغاية لمثل مجتمعاتنا ، ويمكننا تلخيص بعض جوانب الافادة فى النقاط الآتية :

١ ـ تعطى المذاهب قوة رفض رهيبة للماضى بكل ثقله وللموروث بكل الثقة الموضوعة فيه ، وبان الماضى مهما بلغ من صدقه فان الواقع سيتخطاه لا محالة ، وبان التقدم يفرض نفسه .

٣ ـ تقدم المذاهب تحليلا وافرا لجوانب الواقع المختلفة ، ويرى الباحث الواقع وهو يتحول الى نظرية او النظرية وهى فى طور النشوء ومطابقتها للواقع فى كل مراحله وعلى جميع مستوياته ، وبالتالى فهى تقدم وجهات نظر عديدة وحجج مختلفة وثراء فكريا يفيد بيئة يعمها الخطاب الواحد أو « المونولوج » .

٤ ـ تفسح المذاهب مجالا واسعا لدراسة البواعث ومقاصد الباحث ، ومجموعة البواعث هذه فى النهاية قد لا تبعد كثيرا عن مقاصد الوحى الاساسية فى المحافظة على العقل والحياة والحرية ، وفى العيش وفقا للطبيعة ، وفى احترام الانسان وحقوقه ، وهى الحقائق الانسانية العامة التى هى اساس الوحى .

٥ ـ تؤكد المذاهب بما لا يدع مجالا للشك قدرة العقل الانسانى على الوصول الى الحقائق بجهده الحاضر. وتعطى ثقة لا حد لها بالذهن الانسانى فى الوصول الى الحقائق ، وعلى رؤية صائبة للواقع ، ومن ثم ارتبطت الحقيقة بهذا الجهد المتواصل للبحث عنها . وفى هذا يقول «لسنج» لو وضعوا الحقيقة فى يدى اليمنى والبحث عن الحقيقة فى يدى اليسرى لاخترت اليسرى !

٦ ـ تعتبر المذاهب بالنسبة لحضارات غير اوربية نماذج فكرية لما يمكن أن يكون عليه الفكر فى صراعه مع التقليد للماضى وفى محاولاته لاستبسار الواقع ، وبهذا المعنى تكون المعرفة بالحضارة الاوربية ضرورية .

وبالرغم من هذه الجوانب المفيدة التى تقدمها لنا المذاهب ، فانها قد تسبب بعض الاضرار فى التكوين العقلى للباحث . وهو ما حدث بالفعل بالنسبة لما يمكن أن نسميه (دون أدنى تعصب ودون تصنيف للشعور حسب العقليات والامزجة والطبائع) بالعقلية الاوربية ، وهى عقلية ذات طابع معين ولها نظرة معينة يمكن تسميتها نظرية اوربية للامور ، ويمكن اجمال ذلك فى النقاط الآتية :

١ ـ نظرا لتاريخ العقلية الاوربية الطويل ، ولما تعودت عليه من توالد المذاهب المتعارضة التى يحكمها بتصنيف الظواهر دائما الى طرفين متناقضين أو الى طرف ثالث يتنازعه هذان الطرفان .

٢ ـ هى عقلية ثنائية ، تفصل باستمرار بين ما هو جوهر وعرض ، شارط ومشروط ، قبلى وبعدى ، وقد ظهر ذلك بوضوح عند كانط ، وقد وضعت المشاكل باستمرار على هذا النحو : هل الزعامة من الفرد أم من المجتمع ؟ هل الفكر سابق على الواقع ام الواقع سابق على الفكر ؟ هل النفس مستقلة عن البدن ام مرتبطة به ؟ وهى الطريقة اليونانية القديمة التى تدل على تطهر مثالى يتفق مع رغبة الشعور الاوربى الدفين فى اللحاق بالعواطف الدينية التى مازالت موجودة فيه ، بعد رفض صياغاتها العقائدية الموروثة من العصر الوسيط .

٣ ـ نظرا لهذا القلق المستمر ، والبحث الدائب عن نقطة ثابتة نجد روح التغير والجدة . فكل مذهب جديد يشبع رغبة حالية ثم يتطور الواقع وينكشف قصور الفكر ، فينشأ مذهب جديد ليشبع حاجة جديدة وهكذا . فبعد تعرية الواقع من كل نظرة متكاملة ، قد يقدمها الوحى مثلا ، كان من الصعب تغطيته من جديد بنظرة انسانية واحدة شاملة تلم بجوانب الواقع كله . فالنظرة الانسانية بطبيعتها وحيدة الجانب . هذا التغير المستمر وعدم الاستقرار ، أو البحث الدائب عن الحقيقة قد ادى الى كثرة الانتاج الفكرى ووفرة المذاهب التى قد تضيع الحقيقة بينها . فالكل ممكن ، والكل صحيح ولكن الى حد معين . لذلك لا يمكن لمجتمعات غير أوربية أن تنقل هذه المذاهب التى تعبر عن تقلبات النظرية على واقع خاص . ومع ذلك فقد نشأت حركات التقليد عند هذه المجتمعات للمذاهب الفكرية والمدارس الفنية وحتى لاساليب الحياة الاوربية .

٤ ـ معظم ما قاله الاوربيون عن غيرهم لابد من اعادة نظر فيه ، لان معظم هذه الدراسات تعبير عن العقلية الاوربية أكثر منها دراسات موضوعية . أى انها موضوعات دراسة وليست دراسة لموضوعات كما هو الحال فى الاستشراق او فيما قاله الاوربيون عما يسمونه المجتمعات البدائية . هذه الدراسات حركة أوربية صرفة لا صلة لها بموضوعها ، وهى من أضعف الاجزاء فى التراث

الغربى ، والتمييز بين أوربا وغيرها لا يتضح فقط فى الفكر بل موجود أيضا على مستوى السلوك ، فالحرية لاوربا والعبودية لغيرها ، والاستقلال لاوربا والاستعمار لغيرها ، والتقدم لاوربا والتخلف لغيرها .

ثالثا : نقطة النهاية :

ظهرت فى الآونة الاخيرة فى كتابات كثير من المفكرين مثل برجسون ، هوسرل ، نيتشة ، شبنجلر .. الخ الفكرة القائلة ان الشعور الاوربى قد وصل الى نهايته ، فقد اكتملت المثالية الالمانية على يد هوسرل ، وانتهى الصراع التقليدى بين المثالية والواقعية على يد برجسون . وانتهى كل شىء على يد نيتشة ولم تبق الا العدمية . وتحولت الالحان الميلودرامية الى ضربات ايقاعية . لقد ظهرت فى الفكر المعاصر ، كما هو معروف ، أفكار العدم والغثيان والهم والحصر ، كما ظهر العبث واللا معقول فى الادب والفن ، وأسقط الزمان من السينما والرواية ، وتحولت الالحان الميلودرامية الى ضربات ايقاعية ، لقد حاول البعض المناداة باحياء الحضارة الغربية عن طريق الروح والايمان مثل برجسون وياسبرز ومارسل وانومونو وبرديائيف وسولوفيف وشستوف ، وكما يدعو لذلك بعض المرددين فى فكرنا المعاصر (١٤) . والحقيقة ان التاريخ لا يعود الى الوراء ، وان الايمان بالتقدم يجب الايمان بكل شيء آخر سواه .

فلو كان ذلك حقا ، تكون مهمة المجتمعات غير الاوربية قد أخذت مكان الصدارة ، وكان لها الريادة فى نهاية عصر ريادتها الآ . فهل يمكن لحضارات اخرى ان القرون الخمسة الاخيرة ، فيمكن أن تكون قد شارفت على نهاية عصر ريادتها الآن ، فهل يمكن لحضارات أخرى أن تأخذ مكان الصدارة بدلا عنها ، وأن تقود الانسانية الى طور جديد من التقدم ؟ لقد كان الشرق القديم ، الصين أو مصر ، رائد الحضارة زمنا ، ثم كانت الحضارة اليونانية بعد ذلك ، ثم جاءت الحضارة الاوربية فى النهاية ، وريثة الشرق واليونان على ما يصف هيجل . فهل ستعود الدائرة من جديد ، مع نهضة الصين الحالية والشعوب المتحررة حديثا ، وتكون حضارة تقود الانسانية ؟ الا لاحظ ان حركة التحرر العالمى تقدم مثلا جديدة فى العدالة الاجتماعية والتحرر الوطنى وتقدم الانسان واحترام حقوقه . وهى المثل التى نادت بها أوربا وهى فى دور التكوين ، وهى فى شبابها . فبعد أن تخلت عنها الحضارة الاوربية وهى فى شيخوختها بعد أن تعبت وحرمت على ما يقول هوسرل ، هل يمكن لحضارات الشعوب المتحررة حديثا أخذ الريادة ، ووضع فلسفة للتاريخ تكون الحضارة الاوربية فيها جزءا من الماضى ، وتوضع فى مكانها فى تاريخ الانسانية العام ،



وتكون الحضارة الاوربية احدى حلقاتها وليست ممثلة لها ؟ . وفى مقابل هؤلاء المفكرين الاوربيين الذين ينعون الحضارة الاوربية ويبشرون بنهايتها ظهر كتاب جدد مثل فانون ، وجيفارا ، بن بركة ، كاستر ، ديبريه ، من الشعوب المتحررة حديثا ، يقدمون شعورا جديدا تتكتل الشعوب الافريقية والآسيوية والشعوب المتحررة من أمريكا اللاتينية حوله ، حاملا المثل الجديدة فى مواجهة الاستعمار العالمى (١٥) .

ان مهمة مفكرينا وباحثينا هى اعادة وصياغة فلسفات التاريخ الاوربية فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر التى صاغت التاريخ كله بحيث يصب فى النهاية فى الحضارة الغربية ، ووضع الحضارة الغربية فى مكانها الطبيعى كمرحلة من مراحل تطور الانسانية ، قد تكون مرحلة واحدة .

وفى النهاية ، أقول ان موقفنا من التراث الغربى يظهر لنا الآتى :

١ ـ لا يدرس التراث الغربى فى ذاته كى ننقل منه علما أو معرفة بل لناخذ منه موقفا حتى فى العلوم المضبوطة . لقد كان بامكان الصين أخذ الجانب النظرى من البحوث الذرية من حليفتها ولكنها ، حتى فى هذا الجانب ، آثرت القيام بأبحاثها المستقلة ، أى ان التراث الغربى يمكن اعتباره ، على ما يقول القدماء ، من علوم الوسائل لا من علوم الغايات . التراث الغربى جزء من الثقافة العصرية يمكن استغلاله كأحد أشكال التعبير ، كما استخدم الفلاسفة المسلمون الفلسفة اليونانية قديما كوسيلة للتعبير وليس كعلم ينقل .

٢ ـ دراسة التراث الغربى كجزء من تحليل واقعنا المعاصر ، باعتبار ان التراث الغربى جزء من عقليتنا ، وان ما نسميه الاستعمار الثقافى كشعار هو فى الحقيقة موضوع دراسة علمية مستفيضة ، خاصة وان هذا الاثر قد طال وأصبح لا شعوريا وربما قد يدخل ، ان لم يكن قد دخل بالفعل ، كجزء من تكوين عقليتنا المعاصرة .

٣ ـ دراسة التراث الغربى كجزء من دراسة تراثنا القديم لان فكرنا المعاصر اليوم ومنذ أكثر من مائة عام نقطة التقاء بين حضارتين ، تراثنا القديم الناشىء من جديد ، والتراث الغربى الذى هو امتداد للتراث اليونانى القديم ، كما كانت دراسة الفلسفة اليونانية القديمة جزءا من دراسة الفكر الاسلامى القديم .

٤ ـ دراسة التراث الغربى كجزء من المساهمة فى الدراسات الانسانية العامة لافادة الغربيين أنفسهم والمساهمة معهم فى فهم تراثهم كما حاولوا هم فى الاستشراق دراسة تراثنا وتعريفنا به . وقد نكون أسعد حظا فى محاولتنا هذه نظرا لما يمكن أن نتمتع به من شعور محايد ونظرة متكاملة .

أقول ذلك بروح «الفقيه القديم» الذى يعى موقف حضارته بين الحضارات الاخرى والذى يقدم برنامج عمل راجيا ان تتكاتف جهود الباحثين والمثقفين على تحقيقه (١٦) .

حسن حنفى

---

(١) انظر مقالنا السابق : «الفينومينولوجيا وأزمة العلوم الاوربية » ، الفكر المعاصر ، يناير ١٩٧٠ .

(٢) انظر تحليلا لهذا الاحتواء التاريخى من مقال الدكتور فؤاد زكريا : « الحياة الاجتماعية والاقتصادية فى القاهرة » ، الفكر المعاصر ، مايو ١٩٧٠ .

(٣) انظر نموذجا لاختلاف الحضارات فى مقالنا « الاصالة والتقليد فى ثقافتنا المعاصرة » ، الآداب ، بيروت ، مايو ١٩٧٠ .

(٤) وهذا ما قمنا به فى رسالتنا الثانية عن « فينومينولوجيا التفسير » الجزء الثانى (مخطوط) .

(٥) انظر مقالنا : « دور الفكر فى البلاد النامية » ، الكاتب ، اكتوبر ١٩٧٠ .

(٦) انظر مقالنا عن «الدين فى حدود العقل وحده» ، تراث الانسانية ، المجلد السابع ٣ سبتمبر ١٩٦٩ .

(٧) انظر مقالنا من « محاضرات فى فلسفة الدين لهيجل » ، تراث الانسانية ، المجلد الثامن ٤ يناير ١٩٧١

(٨) انظر مقالنا عن «القاموس الفلسفى لفولتير» ، تراث الانسانية ، المجلد الثامن ، مارس ١٩٧٠ .

(٩) انظر مقالنا « الدين والرأسمالية ، حوار مع ماركس فيبر» ، الكاتب ، ديسمبر ١٩٦٩ .

(١٠) انظر أ . د . فؤاد زكريا : « نظرية المعرفة أو الموقف الطبيعى للانسان » .

(١١) انظر « الاشتراكية والقيم الروحية » للدكتور فؤاد زكريا ، الفكر المعاصر ، اكتوبر ١٩٦٩ .

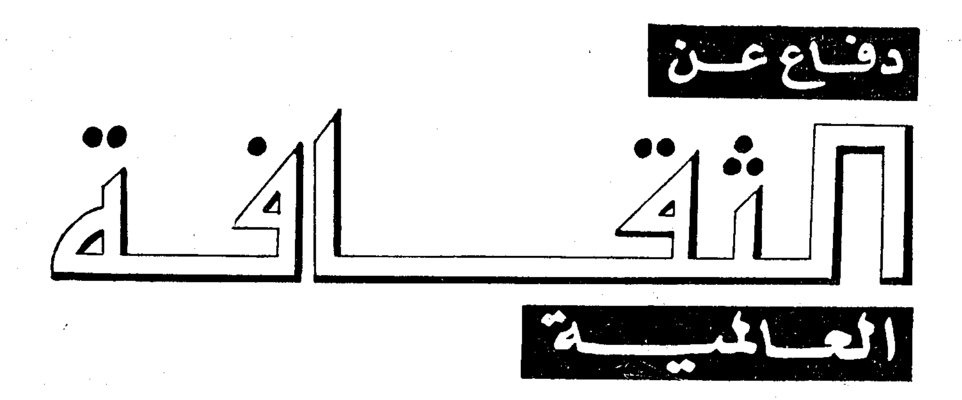
(١٢) انظر مقال د . محمد عبد الهادى أبو ريدة : الايمان بالله فى عصر العلم ، عالم الفكر ، العدد الاول ، ١٩٧٠ ، الكويت .

(١٣) انظر تطبيقا لذلك فى مقالنا : « أونامونو والمسيحية المعاصرة » ، الفكر المعاصر ، يناير ١٩٦٩ .

(١٤) انظر : محمد زكى العشماوى ، « أمراض الفكر فى القرن العشرين » عالم الفكر ، العدد الاول ، ١٩٧٠ ، الكويت .

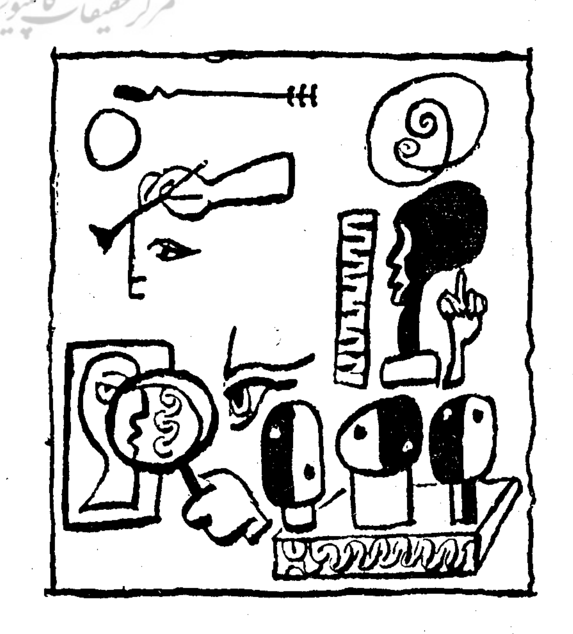
(١٥) انظر : الجزء الاخير من مقالنا : « ثقافتنا المعاصرة بين الاصالة والتقليد» ، الآداب ، مايو ١٩٧٠ ، بيروت .

(١٦) ستكون مقالاتنا فى « الفكر المعاصر » تحقيقا لهذا البرنامج المطروح .



دفاع عن الثقافة العالمية

د. فؤاد زكريا



حين تلقيت من الصديق الدكتور حسن حنفى قبل أيام قلائل من موعد اعداد « الفكر المعاصر» للطبع ، مقاله القيم الذى يجده القارىء منشورا فى هذا العدد ، وأتممت قراءته ، كان أول انطباع أحسست به هو الرغبة الشديدة فى الرد عليه. اذ أن المقال يثير كثيرا من القضايا التى تستحث العقل على المشاركة فى البحث عن حل للمشكلات المطروحة فيه . ولكن هذا الانطباع الأول سرعان ما تحول الى نوع من التردد ، حين بدأت تتضح لى الخطوط العامة للسرد الذى أود أن أسهم به فى معالجة هذا الموضوع ، وبدا لى أننى ، اذا كنت قد أزمعت الدخول فى مناظرة فكرية ، فقد اخترت لنفسى ، مقدما ، الجانب الخاسر فى هذه المناظرة . وما أحسب أن المرء يحسن بارتياح كبير حين الكتابة وهو يعلم منذ الوهلة الاولى أن الجانب الذى سيقف فيه من الموضوع سيكون هو الجانب الأضعف .

ان كل موقف يتخذ ، ضد السلطة السائدة فى أى مجال ، لا بد أن يكون بطبيعته موقفا أضعف . فحين يدافع كاتب عن عادات شعبه ، مثلا ، ويعارضه كاتب ثان ، فان الأخير لا بد ان يكون هو الخاسر ، لأن تعاطف الغالبية العظمى من القراء سيكون حتما مع الاول . ومثل هذا يصدق على موقف أى كاتب من السلطة السياسية



القائمة ، أو من العقيدة الســـائدة ، وان كانت الأسباب تختلف فى الحالتين : ففى الحـــالة الاولى سوف يستهدف الكاتب المعارض لغضب جهـــاز الدولة ، وفى الثانية سوف يستفز مشـــاعر الناس . ولكن هذه كلها أمثلة لمواقف يكون محكوما عليها منذ البداية أن تكون هى الاضعف ، مهمـا اختلفت الأسباب .

وفى موضوعنا الحاضر يتخذ الدكتور حســن حنفى الجانب الذى يرضى كبرياءنا بوصفنا أمـــة ساعية الى النهوض الفكرى . صحيح أنه يوجـه الينا اللوم لأننا نتقبل التراث الغربى على علاته، دن أن نتخذ منه موقفا ، ولكنه فى الوقت ذاتـه يؤكد أن الوقت قد حان لاتخاذ هذا الموقف ، وأننا بلغنا من النضج حدا لا يصح معه أن نظل ناقلين للتراث الغربى دون أن نصدر عليه أحكامنـــا الخاصة ، ودون أن نقف منه موقف الانتقاء الذى يؤدى الى الرفض حينا والى القول الواعى الحريص حينـــا آخر . **وأستطيع أن أقول ان تأكيدا كهذا يؤدى مقدما الى ادانة من يتخذ موقفا معارضا له ، فى نظر الغالبية الكبرى من القراء ، الذين تمس الدعوة الواردة فى المقال وترا حساسا فى نفوسهم وتشعرهم بأنهم أنداد لمفكرى الغرب ، وبان وقت الاستقلال والتحرر من نير « الغزو الحضارى » قد حان** . وحتى لو كانت الحقيقة على خلاف ذلك ، فان من ينادى بهذه الحقيقة لا بد أن يبدو صوتـه أشبه بنعيق البوم وسط طبول الفرح ، ولا بد أن يحرص الجميع على ألا يصل صوته هذا الى الجمع المحتشد ، أو أن يسارعوا ، على الاقل ، الى اغلاق النوافذ حتى لا تؤدى هذه النغمة النشاز الى افساد الحفل البهيج .

ومع ذلك فان كلمة التحذير ينبغى أن تقال . ولست أعنى بذلك تحذير ضد المقال ذاته ، اذ أنى أعرف عن كاتبه ما يجعلنى أجزم بأنه لم يكتبه تملقا لجمهور قرائه ، بل انه كتبه عن ايمـــان عميق بما يقول ، كشأنه دائما فى كل ما يكتب. **وانما أود أن احذر القارىء من ميل طبيعى لديه يتلاقى مع الاتجاه العام للمقال ، ويؤدى الى نوع من الرضا الزائد عن الذات ، فى وقت ينبغى ألا نكون فيه راضين عن انفسنا كل الرضا ، وينبغى أن نؤمن فيه بأن الشوط أمامنا لا يزال بعيدا ، وربما بعيدا جدا .**

ان الحديث عن وجود نوع من «**الفراغ الحضارى**» أو بتعبير أدق ، نوع من « **الهوة الحضارية** » بيننا وبين الغرب لا بد أن يثير فينا التفكير عن أسباب هذه الهوة ، وعن العوامل التى تجعل حضـــارة تغزو حضارة أخرى . **ففى اعتقادى أن الكلام عن الغزو ، بوصفه أمرا واقعا ، لن يكون مثمرا ما لم يســبقه تحليل المعــوامل التى تؤدى الى هذا**

الغزو، ومن هذا التحليل تتضح الحلول التي ينبغي اتباعها للتحرر من كل غزو حضارى ٠

وأود أن أتساءل فى البداية : هل نحن حقا ، فى علاقتنا بالحضارة الغربية ، خاضعون لغزو آت من الخارج ؟ وهل تعد كلمة الغزو أدق وصف لهذه العلاقة ؟ يبدو لى أن لفظ « الغزو » لا ينطبق الا على المرحلة التى كان فيها الاستعمار الاجنبى يفرض علينا فيها ثقافته فرضا ٠ أما فيما عدا ذلك من المراحل ، وكذلك فى البلاد التى لم تمر بمرحلة الاستعمار المباشر ، فان الظاهرة لايمكن أن توصف بأنها « غزو » ، وانما هى تأثر أو اقتباس ٠ فالحضارة الغربية لم تفرض علينا أدبها وفنها ، وانما نحن الذين اقتبسناه وتأثرنا به ٠ والفارق كبير بين ارغام الآخرين على قبول ثقافة ما ، وبين تقبل الآخرين لهذه الثقافة بمحض اختيارهم ٠

ومع ذلك ، فمن حقنا ان نظل نتساءل: ما الذى يجعل ثقافة معينة تؤثر فى شعوب أخرى غير تلك التى ظهرت بينهم ؟ وهل المسألة أشبه بالحروب حيث يغزو شعب أرض شعب آخر ، ثم يرحل عنها متى توافرت للشعب المهزوم من العزيمة ما يتيح له أن يرد الغاصب مدحورا ؟ فى اعتقادى أن الامر فى حالة الثقافة مختلف عن ذلك كل الاختلاف : فهو فى رأيى أشبه ما يكون بقانون « **الأوانى المستطرقة** » ، حيث ينتقل السائل حتما من المنسوب المرتفع الى المنسوب المنخفض ما دام هناك اتصال بين الاثنين ٠ وعلى الرغم من أن هذا لا يعدو أن يكون تشبيها ، فانه فى اعتقادى تشبيه مفيد الى أقصى حد ، يصلح لالقاء ضوء وضاح على الظاهرة التى نحن بصددها ٠

ذلك لأن الانتقال فى هذه الحالة « حتمى » ، ما دام هناك ارتفاع من جهة ، وانخفاض من جهة أخرى ، فى المستوى ٠ فالمسألة ليست متوقفة على رغبة الطرف المتلقى فى أن يتخلص مما يأتيه من الخارج ، بل ان هناك حالة واحدة يستطيع فيها أن يضمن عدم نفاذ العناصر الخارجية اليه ، هى أن يرتفع بمستواه بحيث يغدو مكافئا للمستوى الآخر ، وربما أمكنه أن يعطى هذا الآخر شيئا من عنده لو استطاع أن يعلو عليه ٠

ومن جهة أخرى فان « قانون الاوانى المستطرقة » لا ينطبق الا فى حالة وجود اتصال ٠ وهذا يصدق على الحضارات بدورها : **اذ أن الاتصال بينها هو الذى يجعل الحضارة الاضعف تمتص عناصر من الحضارة الاقوى ٠ وكلما كانت سبل الاتصال أيسر ، ازداد انطباق هذا القانون احكاما ٠** ولهذه الحقيقة أهمية كبرى فى المقارنة بين موقفنا الحاضر من الثقافة الغربية ، وبين موقف الحضارة الاسلامية من الثقافة اليونانية ٠

ولنتوقف قليلا عند هذه النقطة الاخيرة ٠ التى يبدو أن لها أهمية خاصة ، لا فى مقال الدكتور حسن حنفى فحسب ، بل فى نظرة الكثيرين ممن يريدون لنا أن نتحرر من الثقافة الغربية، فيذكروننا دائما بموقف المسلمين من الثقافة اليونانية الوافدة ، وكيف أنهم تمكنوا من استيعابها داخل ثقافة اسلامية أو عربية أصيلة ٠

ولعل أول ما ينبغى أن نلاحظه فى هذا الصدد هو أن موقف الفلاسفة لم يكن متحررا الى الحد الذى يتصوره البعض، وأن الرأى الغالب هو أنهم نقلوا عن الثقافة اليونانية أكثر بكثير مما أضافوا اليها ٠ وأقول ان هذا هو الرأى الغالب، لأنه ليس رأى المستشرقين أو الباحثين الاجانب بوجه عام فحسب، بل انه أيضا رأى كثير من المفكرين الاسلاميين الذين لا يجدون الرد الحقيقى على مشكلة الثقافة الاسلامية لدى الفلاسفة ، وبعبارة أخرى فليس من المؤكد على الاطلاق أن الفلاسفة الاسلاميين قد أخذوا موقفا خاصا بهم من التراث الغربى المعروض عليهم فى تلك الايام ، وانما الرأى المرجح أنهم أخذوا كثيرا ولم يعطوا الا قليلا ، ومن هنا رأى البعض أن الثقافة الاسلامية الاصيلة تتمثل فى علم الكلام ، ورأى البعض الآخر أنها تتمثل فى مدرسة بعينها من مدارس علم الكلام ، هى الاشعرية ، ورأى غير هؤلاء أن أهل السنة هم خير معبر عن هذه الثقافة ٠ وهكذا نستطيع أن نميز مراتب أو درجات أربعا على الاقل ، لا أقول انها درجات فى اليسارية ، أو اليمينية ، أو فى التقدم والرجعية ، حسب الاصطلاح السياسى الحديث ، وانما أقول انها درجات فى الاقتراب من حرفية العقيدة : الفلاسفة — فعلماء الكلام من المعتزلة — فعلماء الكلام من الأشاعرة — فأهل السنة ٠ ولكل فريق من هؤلاء أنصار ، وغنى عن البيان أن أنصار الفريق الاخير مثلا يحكمون على الفريق السابق ، حتى لو كان يضم مفكرا كالغزالى بأنه متحرر أكثر مما ينبغى ، ويؤكدون أن موقفهم هو الاقرب الى تمثيل الروح الاسلامية على حقيقتها ٠٠ وقل مثل هذا عن الباقين جميعا ، كل حسب نظرته الخاصة الى الامور ٠ **ومجمل القول ان النظر الى الفلاسفة على أنهم هم الذين استطاعوا أن**

على أن العلم ... في الأمر ... من المستحيل من
الممكن التأكيد على نحو قاطع بأن الفلسفة الاسلامية هي التى استطاعت أن تكون مركبا يجمع بين الثقافة الاصيلة والثقافة الدخيلة ، فان كل محاولة للاقتداء بها في عصرنا الحالى تغدو أمرا لايستطيع أحد أن يضمن ما يسفر عنه من نتائج ·

واذا كان فلاسفة الاسلام قد عانوا صعوبات فى تأكيد موقفهم الخاص ازاء الثقافة الوافدة من الخارج فلا بد أن تزداد هذه الصعوبات بالنسبة الينا ، فى عصرنا الحاضر ، أضعافا مضاعفة ·

ذلك لأن الاتصال بين الثقافات أصبح الآن أقوى الى حد لا متناه مما كان عليه فى عصر ازدهار الفلسفة الاسلامية · ولست بحاجة الى أن أكرر ما يردد على مسامعنا كل يوم من أن التكنولوجيا الحديثة أزالت المسافات ، مكانيا وثقافيا ، ومن أن العالم يتجه سريعا الى أن يصبح وحدة واحدة فهذه حقائق لا سبيل الى الشك فيها · لو طبقنا فى ضوئها القانون الذى تحدثنا عنه من قبل ، لأصبح من المؤكد أن انتقال الثقافات من المستوى الاعلى الى المستوى الادنى قد غدا فى عصرنا الحاضر أمرا محتوما ، لأن الاتصال بين «الأوانى المستطرقة» قد أصبح أشد احكاما ، وصار حقيقة من حقائق العصر الضرورية ·

ومن جهة أخرى فان الحضارة الاسلامية حين واجهت الفكر اليونانى كانت تواجه ثقافة انتهى عهدها ، وتحددت كل معالمها ، وعرفت جميع حدودها وأبعادها · كان أمام المسلمين « كم » معين من التفكير الفلسفى ، ظهر على شكل مجموعة من المدارس المتعاقبة ، واكتمل هذا الكم ثم توقف نهائيا قبل أن يتلقاه المسلمون بما لا يقل عن خمسة قرون · وبالاختصار ، وجد المسلمون أنفسهم ازاء « تراث » فكرى يستطيعون أن يحددوا موقفهم منه بوضوح (وان كان هذا الموقف ذاته قد تفاوت بين قبول يكاد يكون تاما وبين رفض قاطع ، كما أشرنا من قبل) · أما اليوم فان الثقافة الغربية بعيدة كل البعد عن أن تكون « تراثا » (ومن هنا فانى لا أتفق مع التسمية الواردة فى عنوان مقال الدكتور حسن حنفي) · انها شيء حي

... اتجاه واحد ، من المرتفع الى المنخفض · **هذا وضع جديد كل الجدة ، لا يمكن مقارنته على أى نحو بموقف الاسلاميين من التراث اليونانى الذى كان قد بلغ مرحلة الجمود والاكتمال ، والذى ظل متوقفا حيث هو ، ينتظر من الآخرين اللحاق به واتخاذ موقف واضح منه** ·

والحق أن مشكلة ازدياد الهوة اتساعا بين العالم المتخلف ، بوجه عام ، وبين العالم المتقدم منظورا اليه بأوسع معانيه ــ هذه المشكلة لا بد أن تؤرق كل من يفكر باستبصار فى مستقبل العلاقات بين هذين العالمين · ذلك لأن معدل النهوض ، فى البلاد التى تقدمت بالفعل ، يزداد سرعة ، ويبدو أن ازدياد السرعة هذا يؤدى بذاته الى الجمود أو التوقف فى البلاد المتخلفة ، لأن بطء معدل نموها ــ اذا حدث مثل هذا النمو ــ يجعلها تبدو أشبه براكب الدراجة الذى يبدو متراجعا الى الوراء حين يمرق بجانبه قطار سريع · **ومن العبث أن نعزى أنفسنا بأن تقدم الغرب تكنولوجى فحسب ، وبأننا نستطيع أن نتفوق عليه فى ميدان الثقافة · ذلك لأن التكنولوجيا تخلق لنفسها ثقافتها الخاصة ، وهى ثقافة مازلنا بعيدين عنها بعدا كبيرا** · ومن الخطأ الفادح أن نتصور أن النهضة التكنولوجية لا ترتبط بنهضة ثقافية ، بل ان كل الظواهر تدل على أن النجاح التكنولوجى قد أسدى الى الثقافة خدمات هائلة ، وأن هناك ازدهاراً ثقافيا ، وتنوعا وتعددا وتخصصا وتعمقا ، لا يقل فى أهميته عما نجده ، مثلا ، فى تكنولوجيا الفضاء · أما العزاء الآخر الذى نقدمه الى أنفسنا بين الحين والحين ، وهو أن الغرب سائر الى الانهيار لتحل حضارات أخرى محله ، فهو عزاء واهم اذا صدر عن أناس لم يبذلوا أدنى جهد لمغالبة الغرب والتفوق عليه ، ولن يكون له ما يبرره الا عند الشعوب التى أثبتت بالفعل قدرتها على الكفاح والصمود والبناء فى ميادين التنظيم الاجتماعى كما فى ميادين التقدم العلمى والتكنولوجى والثقافى ·

والحق انه لمما يبعث على القلق حقا أن نرى مدى اتساع الهوة بيننا وبين الثقافات العالمية المتقدمة

ثم نكتفي بالقول اننا أخذنا ما فيه الكفاية ، وأن دور النقل انتهى وحان وقت اتخاذ المواقف المستقلة . **فبأي مقياس يقال اننا نقلنا عن ثقافة الغرب ما فيه الكفاية ؟ هل نحن حقا قد استوعبنا هذه الثقافة حتى نستطيع أن نقف منها موقف الند للند ؟** ان الاجابة بالايجاب ترضي كبرياءنا وتشعرنا بالاطمئنان ، ولكن هذا لن يكون الا رضاء أجوف واطمئنانا زائفا . وان نظرة واحدة الى الاجيال الجديدة من دارسينا لتقنعنا بأن قدرة هذه الاجيال على استيعاب الثقافات العالمية الجادة تتضاءل دواما (**وذلك لأسباب قد يكون معظمها خارجا عن ارادتها**) . ويزداد كل يوم الاتجاه الى الاكتفاء من هذه الثقافات بالقشور ، والاعتماد على ترجمات ركيكة معيبة غير علمية ، تعد هي الزاد الاكبر لدى نسبة كبيرة ممن نعتمد عليهم في النهوض بثقافتنا في المستقبل . وما زالت أمهات الكتب الثقافية العالمية غير معروفة لدى جماهير القراء لأننا لم ننقلها بعد الى لغتنا نقلا أمينا ولم نعمل على وضعها في متناول أيدي طالبي الثقافة بشروط ميسرة . فكيف يقال بعد ذلك اننا نقلنا وشبعنا ، وحان وقت الهضم والاستيعاب والتمثل والبناء الجديد ؟ «١» .

ان رأيا كهذا يلقى استجابة وترحيبا بمجرد أن يصدر ، ولكن هذه الاستجابة الفورية يمكن أن تكون عائقا في وجه الادراك الصحيح للحقائق ، وهي أننا لم نصل بعد الى مرحلة الاستيعاب الكامل للثقافة العالمية ، وأن هناك أوضاعا قد تؤدي الى زيادة الاقلال من قدرتنا على فهم هذه الثقافة . **فاذا اقترن هذا العجز المتزايد بشعور بالرضاء عن الذات ، كانت حصيلة الجمع بينهما وضعا خطيرا بحق ، نكون فيه بعيدين على نحو متزايد عن المستوى العالمي ، ونتصور أننا وصلنا اليه وتجاوزناه** . ومن هنا فان الواجب الاكبر الذي يقع على عاتق المثقفين في بلادنا في الوقت الراهن ليس ، في رأيي ، أن يبعثوا في الناس أحاسيس الرضاء عن الذات ، **بل أن يثيروا فيهم القلق والرغبة في تجاوز أوضاعهم الراهنة ، ومن أهم**

---

(١) أثار انتباهي في مقال الدكتور حسن حنفي أن هذا النقد الذي يوجهه الى ثقافتنا المعاصرة ، يوجهه الكثيرون اليه هو شخصيا ، على أساس انه يلجأ الى الاستشهاد بالثقافة الغربية الى حد قد يبدو في بعض الاحيان زائدا . فهل يكون في مقاله هذا نوع لاشعوري من النقد الذاتي ؟

عناصر هذا القلق أن يدركوا اتساع الهوة بينهم وبين المجتمعات المتقدمة ثقافيا وعلميا وتكنولوجيا. وانى لأعتقد اعتقادا راسخا بأن أول خطوة في سبيل عبور هذه الهوة ، وتضييق شقة التخلف ، أن نكون فى البداية على وعى بمدى اتساعها ، وأن نعمل جادين على فهم أسباب تقدم الآخرين لكى نتمكن من اللحاق بهم ثم التفوق عليهم .

وربما كان من المفيد أن نعود ، بعد طرح هذه الافكار العامة ، الى مقال الدكتور حسن حنفى لكى نلتمس فيه تطبيقا عينيا ملموسا لما عرض من قبل فى صورة مجردة .

ففى المقال أمثلة عديدة على أن محاولة الاستقلال عما يسمى بالتراث الغربى ، تكشف هى ذاتها عن اعتماد لا حد له على هذا التراث الغربى نفسه ، بل انها تتم فى الواقع على أساس مناهج لا تفهم الا فى ضوء المفاهيم الغربية ، وتستهدف تحقيق قيم لم تستمد الا من الغرب .

خذ مثلا تلك الدعوة الى « أخذ قضية التحريف فى القرآن على أنها فرض علمى ، أو برنامج عمل ، لدراسة نشأة النص الدينى وتطوره ، أو نشأة العقيدة وتطورها فى القرون السبعة الاولى ، ويكون ذلك لونا جديدا من تفسير الآيات الخاصة بالتحريف .. الخ » . هذه الدعوة لم تستمد الا **من مناهج التفسير التاريخى للنصوص الدينية ،** التى ازدهرت فى أوروبا منذ وقت مبكر يرجع الى القرن السابع عشر ، ونمت نموا كبيرا منذ ذلك الحين . ولولا المناهج الاوروبية لما كان لهذه المحاولة معنى : اذ أن تحريف الاناجيل ، كما قال به القرآن ، ينصب على تحريف نص دينى كان المفروض أن يظل ثابتا لأنه منزل ، على حين أن اتجاه مناهج التفسير التاريخى ترد كل النصوص الثابت منها والمحرف ، الى أصول تاريخية . **وهكذا نجد هنا اتجاها الى تأكيد ضرورة اتباع خط مستقل للثقافة الشرقية ، ولكن عن طريق اقتباس مناهج غربية ، بحيث أننا كلما ازددنا امعانا فى هذا اللون من الاستقلال ، ازددنا فى الوقت نفسه تأكيدا لاعتمادنا على الغرب .**

ولنتأمل ذلك الحديث عن أثر التيار العقلى عند المتكلمين والفلاسفة المسلمين على صبغ اللاهوت المسيحى بصبغة عقلية ، بحيث أصبح « العقل أساسا للايمان » أو على « نشأة تيار عقل فى الفكر اليهودى » . ولنتساءل : **علام يدل انحياز كاتب المقال للتيار العقلى بالذات ، فى الاسلام ؟**

ان هذا التيار موجود بالفعل ، وهو من أروع وأعظم ما ينبغى أن تفخر به الحضارة الاسلامية ، ولكن لا ينبغى أن ننكر أنه كان يوجد الى جانبه عديد من التيارات الاخرى التى يؤكد بعضها قصور العقل ، وينكر بعضها الآخر قدرة العقل لحساب الايمان . ولا يستطيع أحد أن ينكر أن هذه التيارات الاخيرة كانت لها قوتها وكان لها تأثيرها البالغ داخل الحضارة الاسلامية ومازال لها أنصارها العديدون حتى اليوم . **فلماذا كان ايثار التيار العقلى بالذات ؟** ألم يكن ذلك التيار فى نظر الكثيرين دخيلا ، راجعا الى التأثر بفلسفات اليونان ؟ وعلى الرغم من أننا لا نؤيد هذه النظرة الاخيرة الى دور التيار العقلى فى العالم الاسلامى ، فنحن لا نملك الا أن نعترف بأن كل من يميلون الى تأكيد أهمية هذا التيار ــ ومنهم الدكتور حسن حنفى وكاتب هذه السطور ــ متأثرون فى ذلك ، على نحو مباشر أو غير مباشر ، بالثقافة الغربية ، التى كان التيار العقلى فيها هو الغالب بلا منازع ، والتى استطاع هذا التيار أن يقود مسيرتها الظافرة الى كل ما حققته من انجازات .

أما الدعوة الى تغليب تيار معين من **تيارات الشك** فى الفكر الاوروبى على تيار آخر ، أو تفضيل **فلسفة التنوير على الفلسفات المثالية ، الخ ، فهى ــ مع اعترافنا بصحتها ــ تدل على مجرد الرغبة فى اعادة تقييم التراث الغربى ، لا على الاتجاه الى الاستقلال عنه .** وأقصى ما يمكن أن تؤدى اليه دعوة كهذه هو زيادة القيم الثقافية الغربية تغلغلا فى تفكيرنا ، عن طريق تأكيد ما هو أصلح منها لظروفنا الراهنة . وقل مثل هذا عن الدعوة الى اجراء دراسات أكثر جذرية عن الدين ، على مثال دراسات الهيجليين اليساريين ، « وهى التى يمكن أن نأخذها كنموذج لدراسة تراثنا القديم » فدراسة تاريخ الاديان المقارن ، والحركات العلمانية وغيرها من الحركات المتحررة ، ليست الا تطبيقا لمناهج غربية بحتة على المجال الدينى والفكرى فى بلادنا . واذا كنا نعترف بقيمة هذه الدراسات بوصفها نموذجا يساعدنا على التحرر من كثير من العناصر الخرافية فى تفكيرنا ، فلا ينبغى أن ننكر أننا باتباعنا هذا الطريق انما نزيد من تغلغل القيم الثقافية الغربية فى تراثنا ، لا العكس . وأنا لست ممن يعارضون ذلك ، بشرط أن نكون على استعداد للاعتراف بمعنى ما نقوم به .

وأود أن أختتم هذا الجزء من مقالى باقتباس

مستمد من مقال الدكتور حسن حنفى ، يشرح فيه أهمية وفائدة دراسة المذاهب المختلفة بالنسبة الى مجتمعاتنا ، يقول : « **تعطى المذاهب قوة رفض رهيبة للماضى بكل ثقله وللموروث بكل الثقة الموضوعة فيه ، وبأن الماضى مهما بلغ من صدقه فان الواقع سيتخطاه لا محالة ، وبأن التقدم يفرض نفسه** » . وهذا كلام رائع ، ولكنه لو أصبح هو معيار نظرتنا ان الأمور لكان معناه أن تصبح الدعوة الواردة فى المقال الذى اقتبست منه هذه الكلمات غير ذات موضوع . فحين يتجه اهتمامنا الى رفض الماضى والتخلص من ثقتنا بالموروث ، و حين نؤكد ان الواقع سوف يتخطى هذا الماضى لا محالة ، فعندئذ لايعود هناك معنى لاتخاذ موقف المسلمين القدامى من التراث اليونانى مقياسا لموقفنا نحن من الحضارة الغربية ، بل لايكون هناك معنى للرغبة الملحة لدى كاتب المقال فى أن يتخذ لنفسه مظهر «الفقيه القديم» — على حد تعبيره فى ختام مقاله — وهى رغبة لأستطيع أن أخفى دهشتى البالغة لها فى ضوء الاتجاه الفكرى العام للدكتور حسن حنفى .

ومجمل القول أن البرنامج الذى عرضه ذلك المقال لاحياء تراثنا المحلى وتأكيد استقلاله عن التراث الغربى ، يمكن ان يكون هو ذاته دليلا قاطعا على تغلغل القيم الثقافية الغربية فى تفكيرنا . وليس فى هذا — كما صرحت مرارا — عيب كبير ، مادمنا نعترف بحقيقة الاوضاع ، ولا نقدم برنامجا ثقافيا مستلهما كله من روح الفكر الغربى ، على أساس أنه أكبر مظهر للتحرر من تأثير ذلك الفكر .

وأود ، بعد هذه الملاحظات التفصيلية ، أن أعود مرة أخرى الى الجوانب العامة للموضوع ، فأتساءل أولا عن سبب اختيار المنظور الفكرى البحت ، بل الفلسفى والدينى على وجه التخصيص للحكم على الحضارة الغربية . **ذلك لأن كل ما يقال عن خصائص المذاهب الفلسفية ، وعن أنماط الفهم والتفسير الدينى فى الحضارة الغربية ، لايمكن أن يمثل حكما عاما على هذه الحضارة ، وانما الحضارة شىء أوسع وأشمل من ذلك بكثير .**

وفى اعتقادى أن قدرا كبيرا من اللبس الذى يثيره موضوع كهذا ، يرجع الى تلك النظرة التجزيئية الى الامور ، أعنى الى الحكم على الحضارة على المستوى الفكرى وحده . والحق أنه ، سواء أكان المرء ممن يؤمنون بأولوية العوامل المادية — كالاقتصاد — على الفكر ، أو بأن الفكر هو الذى يؤثر فى الجوانب المادية لحياة المجتمع ، فانه فى الحالتين لا يستطيع أن ينكر تشابك مظاهر الحياة كلها وتداخلها الوثيق ، وتأثيرها المتبادل العميق ، داخل المجتمع الواحد . ولو تأمل المرء ظاهرة تأثير الحضارات بعضها فى بعض من هذه الزاوية ، لانتهى الى نتيجة مختلفة كل الاختلاف عن تلك التى انتهى اليها المقال المطروح للمناقشة .

فحين ينظر المرء الى الفكر بمعناه العام — من فلسفة ودين — لا على أنه ظاهرة منعزلة تقوم بذاتها ، بل على أنه متداخل ومتشابك مع التنظيم السياسى والاقتصادى والمستوى العلمى للمجتمع فعندئذ لا يعود فى امكانه أن يدعو الى تأكيد أية حضارة لذاتها على مستوى الفكر وحده . فمثل هذا التأكيد الذاتى لأية حضارة يستحيل أن يتحقق الا فى اطار نهضة شاملة ، تعمل فيها الشعوب التى تسود بينها هذه الحضارة على النهوض سياسيا واجتماعيا وعلميا ، ومع هذه النهضة الشاملة ينهض الفكر بدوره . وبعبارة أخرى ، فلا يحق لأحد — من وجهة نظرى — أن يقوم مناديا قومه بالاستقلال ثقافيا عن الحضارات المتفوقة الا اذا اقترن نداؤه هذا بدعوة الى نهوض شامل فى كافة الميادين . **ومن المستحيل أن يتمكن مجتمع من تأكيد ذاته وشخصيته المميزة ، على المستوى الفكرى ، ما لم يكن قد أثبت وجوده فى ميدان التنظيم الاجتماعى والنمو الاقتصادى والتقدم العلمى . تلك أمور أثبتتها التجربة الطويلة البشرية ويثبتها عصرنا الحالى على وجه التخصيص ، بمزيد من التأكيد** . أما اذا ظللنا نعيش فى ظل علاقات اجتماعية ينتمى الكثير منها الى عصور متخلفة واذا ظل اقتصادنا فقيرا وعلمنا قاصرا ، فلن ينفعنا فى انهاض الفكر وحده فيه قديم ولا جديد .

ولست أود أن أثير فى هذا الصدد مشكلة عالمية الثقافة أو طابعها المحلى ، ولكن المرء لايستطيع أن ينكر وجود اتجاه — فى المقال الذى نناقشه — الى انكار الطابع العالمى للثقافة انكارا تاما ، ومن ثم كان من الضرورى خوض هذا الموضوع ، ولو على صورة ملاحظات سريعة عابرة .

ان المبالغة فى تأكيد الطابع المحلى للثقافة الاوروبية ، بل حتى للعلم والتكنولوجيا الاوروبية تنطوى فى رأينا على اخطار لا يستهان بها . ذلك لانها تعنى المبالغة فى تقسيم البشر الى أنماط بعد

كل منها مقفلا على نفسه ، وتغفل الطابع الانسانى العام الذى تتسم به كل نواتج العبقرية البشرية· وصحيح أن أحدا لا يستطيع أن ينكر اصطباغ الثقافات بلون محلى مستمد من الظروف الخاصة للمجتمع الذى تظهر فيه ، ولكن هذه النواتج الثقافية المحلية ذاتها تنطوى ، فى كل الاحوال، على جانب انسانى لا يصح التغاضى عنه ·

ففى ميدان النظم الاجتماعية ، على سبيل المثال ، لن ينكر أحد أن الاقطاع والرأسمالية فى أوروبا كان لهما طابع محلى ،وأن الظروف الخاصة التى عاشتها أوروبا فى العصر الوسيط وأوائل العصر الحديث كانت هى العامل الحاسم فى اعطاء هذين النظامين طابعهما المميز · ولكن هذا لن يمنع من تكرار هذين النظامين فى بيئات أخرى مغايرة لتلك التىظهر فيها الاقطاعوالرأسمالية الاوربيان· **فمع اختلاف الصبغة المحلية ، يوجد اتفاق فى الإطار العام بين الرأسمالية فى الولايات المتحدة واليابان مثلا ، ومن هنا كان مما يفيد الاشتراكيين فى مختلف بلاد العالم ، ولا سيما العالم الثالث أن يدرسوا النظم الاجتماعية الاوروبية لا على سبيل زيادة العلم فحسب ، بل على أساس أن أوروبا قد مرت بتجارب يمكن أن تمر بها الانسانية كلها من بعدها،مع اختلاف فىالتفاصيل بطبيعة الحال ·**

تلك حقائق لا أظن أن الدكتور حسن حنفى ينكرها ، وكل ما فى الامر أن مقاله يعطى المرء انطباعا بأنه يبالغ فى تأكيد الطابع المحلى للثقافات أكثر مما ينبغى · والامر الذى أخشى أن تؤدى اليه هذه المبالغة ، هو أن تبعث بدورها نوعا من الشعور بالاكتفاء والرضاء عن أنفسنا ازاء ثقافات أخرى مرت ، دون شك ، بتجارب عميقة لا يصح تجاهلها·**فحين يؤكد المرء الفوارق النوعية بين الثقافات ، يؤدى ذلك الى استحالة المقارنة وتترتب على هذا نتيجة واضحة هى أن نقول لأنفسنا : ليست ثقافتنا بأقل من غيرها ، وانما هى من نوع مغاير فحسب** ، وليس العرب أكثر تقدما منا ، بل ان له ثقافة مختلفة فحسب !لذلك فانى أميل دائما الى الجانب الذى يؤكد امكان اجراء المقارنات بين الثقافات ، والذى يراها كلها ، بالرغم من اختلاف ظروفها المحلية ، خطوات على طريق واحد ، هو طريق ارتقاء الانسان ·

ان عوامل الوحدة بين التجارب الانسانية أقوى فى رأيى بكثيرمن عوامل التباين والاختلاف· واذا كان من المعترف به أن الانسان يكون ، من الناحية البيولوجية ، نوعا واحدا ، يمكن فيه التزاوج والانجاب بين أقزام الغابات الاستوائية الزنوج وعمالقة السويد الشقر ، وأن مشاعر كالحب والغضب والفرح عنده واحدة ، فينبغى أن نعترف أيضا بأن هذه الوحدة تكون أساسا كافيا لتشابه مماثل فى التجاربالبشرية الاشد تعقيدا· فحين يتخلص بلد أوروبى من عوامل الاستغلال بفضل بنائه نظاما اشتراكيا ، ينبغى أن نؤمن بأن النظام الذى بناه يصلح ، من حيث المبدأ ،للتطبيق على بلاد أخرى تريد بدورها أن تتخلص من الاستغلال **اذ أن انماط الاستغلال واحدة ، وطرق التخلص منها متقاربة الى حد بعيد ·** أما أن يقال مثلا ان الفلسفة الاشتراكية جزء من الحضارة الاوروبية ، وأنها ظهرت فى ظروف معينة وبيئة خاصة لا يمكن أن تنطبق الا فيها وحدها ، فان هذا ينطوى على تجزئة غير مشروعة للتجربة البشرية ، فضلا عما يؤدى اليه من أضرار سياسية واجتماعية للبلاد غير الاوروبية · صحيح أننا نستطيع أن نكيف التجربة مع ظروفنا المحلية كما نشاء ، ولكن لا ينبغى أن ننكر المبدأ العام ، وهو أن الشعوب التى سبقت غيرها فى ميدان الحضارة تمر بتجارب يمكن أن تمر بها هذهالشعوب الاخرى فى مستقبلها ، ومن ثم فلا محل للفصل بين الشعبين **بحجة أن الحضارات محلية فحسب ·**

واذا كان هذا القول يصدق على ميدانالسياسة والمجتمع ، فهو بلا شك أصدق فى ميدان الفنون والآداب ، أو فى ميدان الثقافة بوجه عام · بل انى لأومن ايمانا راسخا بأن التأثر فى هذا الميدان بالذات، وأوضح منه فى غيره بكثير · انى لا أستطيع أن أنكر أن بيتهوفن نتاج لحضارة طويلة امتدت جذورها من أيام المسيحية الاولى ، وربما قبل ذلك ، وأن موسيقاه مرتبطة ببيئة مختلفة عن بيئتى اختلافا بينا ، وأنها ظهرت فى ظل نظام اجتماعى ربما لم يكن له نظير فىمجتمعى، ولكنى لا أستطيع ، فى الوقت ذاته ، أن أمنع نفسى من أن أحب بيتهوفن وأن أرى موسيقاه فنا رفيعا يخاطبنى بوصفى انسانا ، ويكلمنى بلغة أفهمها (لأنى تعودت عليها بما فيه الكفاية) ويبعث فى مشاعر لا تختلف عن تلك التى يبعثها فى أبناء حضارته · وقل مثل هذا عن كثير من الأدباء والمصورين والمفكرين الذى سما انتاجهم



حتى استطاع أن يخاطب « الانسان » ، لا الفرد فى هذا المجتمع أو ذاك • **ولست أرى فى ذلك طغيانا ولا غزوا ، بل هو فى رأيى اثراء للتجربة الانسانية وتعميق لها •**

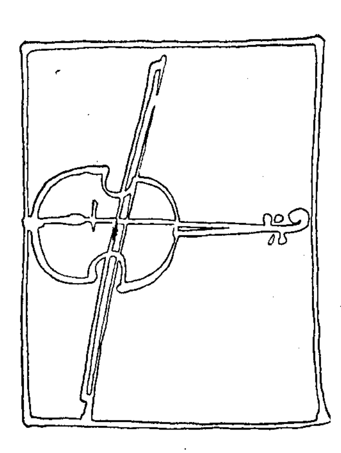
وأخيرا ، فانى أقدر كل التقدير الدوافع التى تدعو مفكرا كالدكتور حسن حنفى الى تأكيد ضرورة وقوفنا من التراث الغربى موقفا مستقلا ، ولا أشك فى أن كل من يحرص على مستقبل أمته يشاركه هذا الرأى • ولكنى أود هنا أن أتساءل (وسؤالى ليس موجها اليه وحده ، بل الى كل من يجعلون الاقتداء بالتراث الماضى وسيلة للتخلص من تأثير الثقافة الوافدة) : لماذا يعترف بهذا البديل بالذات ، أعنى بالتراث الماضى بديلا من المؤثرات الدخيلة ؟ ان الهدف فى هذه الاحوال كما يصرح الدكتور حسن حنفى نفسه ، هو القضاء على الاغتراب ، أعنى تحرير الحضارة القومية من الشعور بأنها خرجت عنذاتها واغتربت فى حضارة غريبة عنها •

وأود فى هذا الصدد أن أطرح سؤالا ، لا أهدف منه الى التعبير عن رأيى الخاص ، بقدر ما أهدف الى اثارة مشكلة قدتجد من يبحثها فيما بعد بمزيد من التفصيل : **أليس من المحتمل أن يكون هناك اغتراب من الماضى ، يعادل الاغتراب من العنصر الوافد الدخيل أو يزيد عليه ؟** وبعبارة أخرى هل يشعر المرء نحو ماضيه ، اذا كان ذلك الماضى بعيدا ، واذا كانت ظروفه قد تغيرت على نحو جذرى ، بمزيد من الالفة بالقياس الى ما يأتىاليه من مؤثرات ، هى حقا خارجية ، ولكنها تعيش معه فى عصر واحد ، وفى ظروف متقاربة ؟

أليس بعد الشقة فى الماضى ، بدوره ، عاملا من عوامل الاغتراب ؟ وهل نستطيع أن نطمئن ،حين ننادى ببعث حضارة ماضية تفصلنا عنها فترات زمانية واختلافات حضارية هائلة ، الى أننا قد تخلصنا حقا من الاغتراب عن أنفسنا ؟

ان « **الاغتراب عن الماضى** » فكرة لا أعتقد أنها تلقى ترحيبا من الكثيرين ، ومع ذلك فانى أطرحها آملا أن تبحث بمزيد من العناية • وكل ما أود أن أقوم به الآن هو أن أثير الموضوع فحسب • ولعل أبعاد المشكلة تظهر بمزيد من الوضوح اذا تأملناها فى ضوء الظروف الخاصة التى يعيشها الانسان المعاصر،وهى ظروف تختلف اختلافا جذريا عما كان عليه الانسان فى أى عصر مضى •

ان عصرنا الحاضر يسير فى تطور يؤدى ، على نحو متزايد ، الى اختصار المسافات المكانية وتضييق شقة الاختلافات الموضعية ، ويؤدى من ناحية اخرى الى تأكيد الفوارق الزمنية ومضاعفة تأثيرها • وفى كلتا الحالتين يظهر التأثير الحاسم



للتفاعل بين التكنولوجيا والثقافة • فالتكنولوجيا كما هو معروف ، تتجه بفضل عـــــدد كبير من المخترعات الحديثة الى صبغ العالم بصبغة ثقافيـة تزداد تقاربا وتشابها ، وبذلك تلغى بالتدريج تأثير الفوارق بين الحضارات ، أو تتيح وضـــع الحضارات المختلفة فى اطار معاصر موحد • هذه حقيقة معروفة ، طالما نبه اليها الكتاب • **ولكن الذى لم يتنبه اليه من كتبوا فى هذا الموضوع ، هو أن نفس العملية التى تؤدى الى ازالة الحواجز المكانية ، وتقريب الشقة بين الثقـافات ، تؤدى من ناحية أخرى الى زيادة الاحساس بتأثير الفوارق الزمنية** • ذلك لأن التكنولوجيـا الحديثة بدورها هى التى جعلت الانسانية تمر خلال عشر سنوات من عصرنا الحالى بتجارب تزيد على ما كانت تمر به فى العصور السابقة خلال قرن كامل ، وهى التى ستجعل معدل التغير هذا يزداد سرعة على الدوام• **والمعنى الواضح لازدياد سرعة معدل التغير ، فى فترات زمنية تزداد قصرا على الدوام ،هو أن الشقة بين الماضى والحاضر تزداد اتساعا بلا انقطاع • أى أن الانسان المعاصر يشعر بأنه أبعد عن انسان القرن الماضى الى حد يزيد كثيرا عن احساس انسان القرن الثانى عشر بابتعاده عن انسان القــرن الثانى مثلا** • وهكذا فان المكان ، والطابع المحلى يتجه الى التقارب والتوحد ، على حين أن الفواصل الزمنية بين الحـــاضر والماضى تزداد حدة عـــلى الدوام • واذا لم نكن على ثقة من ذلك ، فان حركات الشباب ، وشعور الاجيال الجديدة بأنها عاجزة عن الالتقاء على أرض مشتركة مع الاجيال الاقدم التى لا تزال تعيش معها فى عصر واحد ، انما هو الدليل الملموس الصارخ على ازدياد حدة الفوارق الزمنية فى عصرنا الحاضر على نحو لم يكن له نظير فى أى عصر سابق •

واذن فمن سمات هذا العصر الذى نعيش فيه تلك السمة التى لم تظهر بوضوح الا فى وقتنـــا الراهن ، وان كانت ستزداد ظهورا ووضوحا فى المستقبل ، وأعنى بهـــا تضييق المكان وتوسيع الزمان • وفى مثل هذا الوضع ـ الذى نعتقــد أنه جديد كل الجدة ـ يكتسب السؤال السابق الذى أثرته للمناقشة دلالته العميقة : **فهل يقتصر الاغتراب الثقافى على صلتنا بالثقافات الاجنبيـة فحسب ؟ ألا يمكن أن يظهر ـ ان لم يكن فى الحاضر ففى المستقبل على الاقل ـ اغتراب ثقافى أشــد من ذلك حدة ، بين الحاضر والماضى ؟** • وفى هــذه الحالة ، ماذا يكون مصير تلك الدعوات التى ترى أن طريق التحرر من الثقافات الدخيلة انمـــا يكون باحياء ثقافات تفصلنا عنها مسافات زمنية كبيرة ؟ أنستطيع حقا أن نتخذ من هذه الثقافات القديمة مرشدا وموجها لنا ، ونحن آمنون من أن رجوعنا اليها سيخلصنا من كل اغتراب ؟

فؤاد زكريا

إطار نظرى لدراسة الشخصية

د. سيد عبد الحميد مرسى

ذكر احد اساتذة علم النفس فى مقدمة كتابه عن الشخصية ماياتى :

((لم يكن الانسان فى يوم من الايام اشد حاجة الى فهم شخصيته مما هو عليه اليوم ، ذلك ان ثمة صرخة مدوية ترتفع الآن فى كل مكان معلنة ان الانسان قد نمت معرفته بالعالم الطبيعى وتقدمت سيطرته عليه حتى اصبح قاب قوسين او أدنى من الهلاك . فلقد وصل الانسان الى مرحلة من المهارة والقدرة يكاد أن يدمر فيها نفسه بنفسه. ولم يعد امامنا الآن الا ان ننمى معرفتنا بالطبيعة البشرية حتى يحدث التوازن اللازم فى المعرفة الانسانية ، وحتى نكون اقدر على التحكم فى العوامل التى تسير بنا فى طريق الفناء . لم يعد امام الانسان الآن الا ان يفهم ذاته فهما يمكنه من السيطرة عليها ومن ضبطها وتوجيهها ، بل ربما كان هذا هو الطريق الوحيد الى الخلاص)) . (١)

ويؤيد هذا القول ماجاء فى أحد مراجع ((العلاقات الانسانية)) (٢) من ان المجتمع الغربى قد فشل فى أن ينمى المهارات والوسائل والاساليب اللازمة فى المجالات الاجتماعية والشخصية والعلاقات الانسانية ، حتى يمكن مسايرة التقدم الذى احرزته هذه المجتمعات فى المهارات والاساليب التى تستخدمها فى العالم غير الانسانى الذى تعيش فيه . وكان المؤلف يشير فى قوله هذا الى التقدم الذى احرزته امريكا فى مجال العلوم الطبيعية واستخدام الاسلحة النووية الذى قد يؤدى الى الفناء ، دون ان يلازم ذلك التقدم الملائم فى مجال العلوم الانسانية .

أهمية الدراسة النظرية للشخصية :

يمكن تعريف ((النظرية)) فى مجال دراسة الشخصية بانها وسيلة منطقية لتنسيق البيانات التجريبية واعدادها بطريقة منظمة ، وانها خلاصة المبادىء والفروض البناءة للتفاعل الذى يستهدف ربط المثير بالاستجابة الخاصة بالكائن الحى . وعلى هذا الاساس والمفهوم الواسع للنظرية يمكن القول بان لدينا نظريات للتعلم والادراك والدوافع ، الخ . . ويتضمن تعبير ((نظرية للشخصية)) او ((اطار نظرى للشخصية)) ان الشخصية هى حدث فى الطبيعة ، وظاهرة قابلة للملاحظة التى يمكن ان يتفق عليها الملاحظون الاكفاء. ولايعنى ذلك القول ان جميع الملاحظين يتفقون على أبعاد الشخصية ومتغيراتها اكثر مما يتفقون على المتغيرات المتضمنة والمكونات التى ينبغى ان يضمها الاطار النظرى . فانهم ـ والحالة هذه ـ يبدون اتفاقا معقولا بخصوص تعاريف اجرائية محددة للملاحظات مما يمكن تصنيفه تحت مفهوم ((الشخصية)) (٣) .

ومن هنا يبدو من المعقول ان نقول بأن الاطار النظرى للشخصية يجب أن يقدم لنا بعض المفاهيم الخاصة بالاحداث باكملها ، بالاضافة الى الاجزاء المكونة لها او العمليات التى تتضمنها . وعلى هذا الاساس يمكن القول بأن ((نظريات الشخصية)) تتكون من تلك النظريات التى تقدم لنا تكوينا منطقيا للشخصية بأكملها فى اطار حدود واضحة تميزها عن اية احداث أخرى . ويعنى هذا ان كل شخصية فريدة فى الوقت والمدى ، وان لها منطقة من التفاعل مع البيئة محددة اجرائيا ، ونواة غير متغيرة نسبيا او تتغير ببطء .

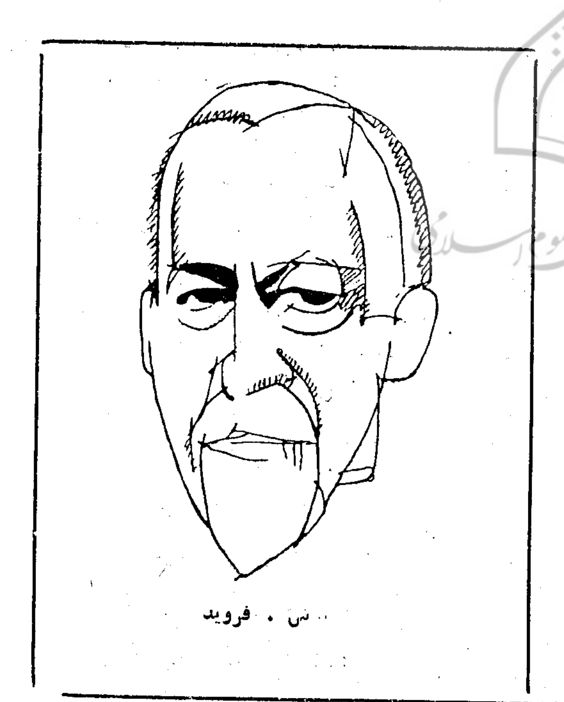
وينبغى ان تقدم لنا نظريات الشخصية قاعدة للتفاعل القائم بين الفرد وبيئته . ففى مستوى الشخصية نعنى بتوضيح تاثير كل مايحيط بالفرد فى اطار بيئته واستجاباته التى تعمل على تعديل البيئة ، وهنا تبرز اهمية نظريات التعلم والادراك فى هذا المجال . وتتعامل

«هنا دولة النفس البشرية ، لندخل اليها كى نتعرف الى بعض فئات ابنائها ، فان ابادة الداء بدواء الحكمة لخير من التنكيل بالنفس المريضة»
افلاطون

النظرية الجيدة للشخصية مع الاختلافات الداخلية للكائن الحى وتقدم لنا المبادىء التى تساعد على فهم التفاعل القائم بين الجوانب المختلفة فى الشخصية . وقد استخدم علماء النفس عدة مفاهيم ومصطلحات كمعايير او موازين لتقييم نظريات الشخصية مثل العادات ، والسمات ، والمجال ، والظواهر ، وغيرها .

تعريف الشخصية :

يتميز المجتمع الحديث بانه مجتمع دائم التغير ، ومن هنا كان على الفرد ـ الذى يتفاعل مع الظروف المتغيرة فى البيئة ـ ان يتعلم كيف يستجيب لهذه الظروفويواجهها بطريقة تحقق له التكيف الشخصى والاجتماعى السليم . ومن ناحية اخرى فان السلوك الانسانى يرتبط ارتباطا وثيقا مع الظروف الداخلية والخارجية التى يتعرض لها الفرد . وعلى ذلك فاننا لانستطيع ان نفهم السلوك البشرى ببساطة بمجرد دراسة الظروف الخارجية التى يتعرض لها الفرد ، اذ يرتبط سلوكه أيضا بالميزات والاستعدادات الداخلية للفرد .


س . فرويد

وبناء على ماتقدم يمكن القول انه دون الفهم الواعىلطبيعة شخصية الفرد فاننا لانستطيع ان نفهم سلوكه فهما كاملا. ويستلزم هذا الفهم كذلك دراسة الظروف المختلفة التى تسهم فى احداث الاستجابات السلوكية فى المواقف المختلفة. فانماط سلوك الفرد تتحدد بالتفاعل بين مكونات الشخصية وبين الظروف الاجتماعية والطبيعية التى يتفاعل فى اطارها .

وفى ضوء ماتقدم يمكن ان نعرف الشخصية على النحو التالى :

«الشخصية هى ذلك التنظيم المتكامل من الصفات

والميزات والتركيبات الجسمية والعقلية والانفعالية والاجتماعية التى تبدو فى العلاقات الاجتماعية للفرد ،والتى تميزه عن غيره من الافراد تمييزا واضحا» (٤))

ويعنى هذا ان مفهوم الشخصية يشمل دوافع الفرد وانفعالاته وميوله واهتماماته وسماته واتجاهاته وآراءه ومعتقداته ، كما يشمل عاداته وقدراته العقلية العامة والخاصة ومايتخذه من أهداف وقيم ومثل ، وتنتظم كل هذه الجوانب فى كل متكامل يتسم بالاتساق والانتظام .

ويمكن ان تعرف الشخصية تعريفا اجرائيا فنقول: «انها ذلك المفهوم او ذلك الاصطلاح الذى يصف الفرد من حيث هو كل موحد من الاساليب السلوكية والادراكية المعقدة التنظيم ، التى تميزه عن غيره من الناس وبخاصة فى المواقف الاجتماعية .» (٥)

ويؤكد هذا التعريف النقاط الآتية :

● انه يعتبر الشخصية مفهوما وليست شيئا ملموسا .

● انه يعتبر ان لفظ الشخصية يشير الى أساليب سلوكية وادراكية ترتبط بعضها بالبعض الآخر فى تنظيم معين يجعل منها كلا موحدا شديد التعقيد .

● انه يعتبر ان مايهمنا من الاساليب السلوكية عندما نتحدث عن الشخصية هو مايتصل منها بالمواقف الاجتماعية على وجه الخصوص .

ويرى الباحث ان يكتفى بهذه التعاريف للشخصية حتى يتم عرض وجهات النظر المختلفة لدراسة الشخصية ، فمن الضرورى ان نلم بما جاء على لسان علماء النفس ـ الذين ينتمون الى مدارس فكرية مختلفة ـ عن موضوع الشخصية ، حتى نكون وجهة نظرنا .

وجهات النظر المختلفة فى دراسة الشخصية :

على الرغم من أن نظريات الشخصية هى نتاج القرن العشرين ، الا ان جذورها تمتد الى اغوار تاريخ الفكر الانسانى . ولقد بذلت محاولات لتجميع هذا الفكر فى مراجع عربية . ويصنف أحد هذه المراجع نظريات الشخصية فيما يأتى (٦) :

١ ـ نظرية الانماط أو الطرز .

٢ ـ نظرية السمات .

٣ ـ نظرية العوامل .

٤ ـ نظرية التحليل النفسى .

٥ ـ نظرية المثير والاستجابة .

٦ ـ نظرية الذات .

ويصنف مرجع آخر نظريات الشخصية فى الآتى (٧)

أولا : نظريات الاطر المرجعية وتتضمن :

١ ـ نظرية السمات والانماط .

٢ ـ نظرية التعلم بالترابط .

٣ ـ النظرية الفينومينولوجية .

ثانيا : نظرية فرويد فى الشخصية .

ثالثا : نظريات الفرويديين الجدد فى الشخصية .

وقد استفاد الباحث من هذه المحاولات الهادفة ، بالاضافة الى المراجع الاخرى ـ التى سيرد ذكرها فى حينه ـ ثم خرج بالتصنيف الآتى لدراسة الشخصية على اساس المدارس الفكرية المختلفة :

١ ـ المدرسة الكلية .

٢ ـ المدرسة الكلية البيولوجية

٣ ـ مدرسة التحليل النفسى (فرويد)

٤ ـ الفرويديون المحدثون .

٥ ـ نظرية التعلم .

٦ ـ نظرية الذات .

وفيما يلى عرض لخلاصة هذه الآراء .

المدرسة الكلية :

يستخدم مفهوم «الكلية» بمفهوم الجشطلت أو «الكلية الجشطلتية» . وهى تعنى بصفة عامة ان دراسة الاجزاء أو المكونات لاتشرح الكل او الشىء باكمله ، لان الكل شيء مختلف عن مجرد تجميع اجزائه . ولقد استخدمت فكرة «الكلية» على مدى واسع فى دراسة الانسان، فهناك علوم كثيرة ترتبط بالانسان ولكن لايوجد علم قائم بذاته للانسان . فعلم وظائف الاعضاء وعلم النفس وعلم الاجتماع يدرس كل منها جانبا معينا من جوانب الحياة الانسانية ، ولكن لايوجد فى الوقت الحاضر علم واحد لدراسة الانسان بطريقة كلية . ومن وجهة النظر الكلية فان الانسان أكثر من مجرد تجميع لعدة وظائف فسيولوجية وسيكلوجية واجتماعية . فالشخص بأكمله له خواص وصفات ليس من الميسور شرحها من مجرد فهم خواص الاجزاء المكونة له . ومن رواد هذه المدرسة الفكرية «ليفين» و «البورت» .

تعتبر نظرية «المجال» التى حددها «كيرت ليفين» فى كتاباته (٨) أكثر الاتجاهات اثرا وابرزها فى تناول الشخصية من وجهة النظر الكلية ، ويمثل مفهومه عن «حيز الحياة» Life Space المكون الاساسى فى النظرية التى نادى بها . ويتلخص الافتراض الاساسى الذى ساد آراء «ليفين» فى انه لايمكن وصف الشخص الا فى اطار علاقته ببيئته . وعلى هذا الاساس فان الحياة الواقعية

التمييز بين كل منهما ، وأن يوضع في الاعتبار ان تكامل الشخص يسبق أى اعتبار آخر . ويستلزم رأى «ليفين» ايضا وجود مفهوم خاص بالحد الفاصل بين الشخص وبيئته ، من حيث ضرورة أن يكون هذا الحد قابلاللاختراق حيث ان المثيرات تندفع نحو الكائن الحى كما ان الافعال أو الحركات تصدر عن الشخص فى اطار بيئته ، هذا علاوة على انه يقوم بتعديل هذه الافعال بما يلائم الموقف.

ويشكل الشخص ـ بالاضافة الى بيئته ـ مايسمى «بحيز الحياة» . وهنا تبرز مشكلة اكلينيكية، وهى العلاقة بين «الواقع المدرك» «والواقع الموضوعى» فى حيز الحياة. ولم يفرق «ليفين» بين هاتين الفئتين من الاحداث ، وان كان لكل منهما أهميته . فمن الجلى ان المدرك قد يعدل النتائج المستقبلة حتى تلائم الصورة التى يكونها عنالواقع وبعبارة اخرى فان «حيز الحياة» ـ الذى يحدث السلوك من خلاله ـ يجب أن يسمح بوجود كل من الحواجز المدركة والحواجز غير المدركة . ولهذه النقطة ارتباطها الوثيق بنظرية «ليفين» الخاصة بالشخصية . فعلى الرغم من ان اسلوبه فى دراسة الشخصية يؤكد جانب دراسة الظواهر واهمية الذات المدركة والوعى بالعلاقة بين الذات والبيئة، فانه لايستبعد المحددات البيولوجية للشخصية . فالذات المدركة تستند الى سجايا أو خواص من شانها ان تعكس الجوانب البيولوجية الى حد ما .

وتتصف نظرية «ليفين» بالدينامية ، لان حيز الحياة تغير مستمر اكثر منه ثابتا . وعندما يصف حيز الحياة فانه يعتمد على تحليل الاحداث بعد وقوعها ، اذ يمكن بهذه الطريقة معرفة الكيفية التى يتصرف بها الفرد حتى يمكن استنتاج التنظيم الحالى لحيز الحياة . وقد حاول «ليفين» ان يشير الى حيز حياة الفرد بطريقة تخطيطية (طوبولوجية) تعتمد على استخدام مصطلحات رياضية ، مع استخدام الرسوم البيانية الدالة على الاتجاه والبعد والقوة ليشير الى خصائص حيز حياة الفرد .

ويعتبر «ليفين» ان سلوك الفرد هو نتاج القوىالتى تعمل فى المجال فى لحظة معينة . ويعتبر السلوك الذىيتجه نحو الاهداف هو الذى يتضمن اقوى الاهداف الايجابية، وهو فى ذات الوقت السلوك الذى يكون بعيدا عن مناطق الاهداف السلبية . وعلى ذلك فاذا كان الميل يتضمن كلا من الاهداف الايجابية والسلبية ، فمعنى ذلك انه يرتبط بالصراع نحو هذين الهدفين .

ومن المفاهيم الجديدة التى أنبثقت عن نظرية«ليفين» مفهوم «مستوى الطموح» ، وهو مفهوم مرتبط بحيز الحياة، ويعنى توقع الفرد لما يمكن أن يبلغه من نجاح فى المستقبل. وقد اتضح ان الفرد يعدل على الدوام من مستوى طموحه حياته ، بحيث لايكون مستوى طموحه عاليا فلايستطيع تحقيقه ومن ثم يعانى على الدوام مما يصادفه من احباط. ولايكون منخفضا جدا بحيثيسبب فقدان الحماس والنشاط والدافعية للعمل .

ثم ظهرت نظرية «السمات» ، وأهم من نادوا بهذه النظرية «جوردون البورت» (٩) . وقد عرف السمة بانها «نظام عصبى» مركزى عام ـ خاص بالفرد ـ يعمل علىجعل المثيرات المتعددة متساوية وظيفيا ، كما يعمل على اصدار وتوجيه أشكال متساوية من السلوك التكيفى والتعبيرى .» فكأن السمة استعداد عام تطبع سلوك الفرد بطابع خاص وتشكله وتلونه وتحدد نوعه وكيفيته .

والفكرة البارزة التى تتضمنها نظرية السماتعموما هى محاولة تفسير السلوك الظاهرى ، عن طريق افتراض وجود «استعدادات» معينة عند الكائن الحى ، وهذه الاستعدادات هى المسئولة عن سلوكه كما أنها مسئولةأيضا عن الثبات الذى نلاحظه ظاهريا على سلوك الفرد . فنظرية السمات اذن تتضمن فكرتين رئيسيتين : الاولى هى فكرة وجود استعداد مستقل عن الظروف الخارجية ، والثانية هى فكرة الثبات فى السلوك الفردى ، والفكرتان مرتبطتان احداهما بالاخرى ارتباطا كبيرا .

والى جانب ذلك يرى «البورت» ان السمات تنتظم فيما بينها ، بحيث يمكن ترتيبها فى مدرج هرمى تسوده اما سمة واحد رئيسية» Cardinal أو عدة سمات «مركزية» Central ، ويلى ذلك مجموعة من السمات «الثانوية» Secondary . فهناك من الافراد مثلا من يبرز عن غيره لان سمة معينة «رئيسية» تسيطر على سلوكه ، ويصبح مثل هؤلاء الناس «نموذجا» نضف الآخرين بالاشارة اليه . والقليل من الافراد هم الذين تسيطر على سلوكهم سمة واحدة كبرى ، فى حين أن الكثيرين تسيطر على سلوكهم مجموعة ثانوية من السمات . هذا الى جانب أن كل فرد يتمتع بسمات «ثانوية» أو صغرى تثيرها مجموعة من المثيرات ضيقة الحيز ، وتنتج عن اثارتها مجموعة من الاستجابات المتكافئة . ويميل «البورت» الى أن يسمى هذه السمات الثانوية «بالاتجاهات» .

وتتميز نظرية «السمات» بانها تسمح بالقياس والتجريب كما تسمح بالملاحظة والوصف ، اذ تعبر كلسمة عن بعد ويمكن قياس هذا البعد واعطاؤه درجات مختلفة. وعلى هذا الاساس يمكن قياس الشخصية على عدد من المقاييس والابعاد ، مما يساعد فى النهاية على وضع «تخطيط نفسى» (بروفيل) للشخصية .

والنقد الذى يوجه الى نظرية «السمات» يتلخصفى ان «التخطيط النفسى» الذى نحصل عليه لشخص ما أو

درجاته على مقاييس السمات ، حتى وان كان صحيحا من حيث دقة التقدير ، الا انه ليس وصـــفا كاملا او تاما للشخصية ، اذ يجب ان يوضح ايضا التفاعل فيما بين السمات او التنظيم العام الذى يوضح العلاقات الوظيفية القائمة بينها . فليست الشخصية مجرد مجموعة من سمات منعزلة مصفوفة بعضها الى جانب البعض الآخر ، بل هى التنظيم العام الذى يشمل هذه الصفات بعضها مع البعض الآخر فى علاقات وظيفية معينة تجعل منها كلا واحدا .

المدرسة الكلية البيولوجية :

تعتبر هذه المدرسة منبثقة عن «المدرسة الكلية» ، وهى تتعامل مع الكائن الحى بأكمله كمحور او مفهوم أساسى للنظرية الكلية . ويعتبر «جولدشتين» من الرواد المبرزين لهذه المدرسة الفكرية . ويرى «جولدشتين» ان أى تغيير يطرأ على احد أجزاء الكائن الحى تصاحبه تغييرات فى الاجزاء الاخرى بطريقة متأنية . فالكائن الحى وحدة متكاملة ، ولذا فان مجرد الاشارة الى الاستجابات او الاعضاء على انها وحدات منفصلة تعتبر فرضية وليست منطقية . ويؤكد «جولدشتين» مفهوم التنظيم الهرمى ، من حيث سيطرة المستويات العليا على المستويات الادنى منها .

ومن بين سجايا أو صفات الشخص الهامة — من وجهة نظر جولدشتين — «المركزية» ، وهى احدى الظواهر الوصفية لنوع التنظيم الذى توضحه الشخصية بأكملها والتى يمكن التعبير عنها بأوصاف مثل «الحرية ، والانتاجية ، والقدرة على القيام بالحركات ذات الدلالة ، والمقدرة على تعديل الاتجاه ، والقدرة على التوافق مع البيئة المنفيرة.» واذا رجعنا الى مفهوم «ليفين» عن الشخصية ، نجد أن درجة عالية من المركزية تطرأ على الشخص الذى يتميز بان «ذاته المركزية» أو «نواة الذات» فى اتصال ميسور مع جميع المهارات والاتجاهات والقيم والادوار الاجتماعية التى أحرزها فى حياته . وتوضح هذه النقطة الافتراض الذى بنى عليه «جولدشتين» تفكيره ، فالكائن الحى يختلف فى درجة التمركز ونوعه ، وعلى هذا يفترض ان أعلى نمط من الشخصية — اى التى تتميز باعلى درجة من الانسانية — هى التى تشير الى أعلى درجة من المركزية .

وفى عام ١٩٥٤ ، جاء «مازلو» (١١) وركز على بعض النقاط التى أثارها «جولدشتين» ، وأضـــاف مفهوما له ارتباطه بالمفاهيم السابقة . فلقد ميز بين دافع الحـــاجة (كالحاجة الى الهواء والطعام والماء ، الخ .) ودافع النمو . فبالنسبة لان الانسان كائن بيولوجى فان حاجاته العضوية تسيطر على سلوكه فى حالة ماذا اثيرت ، ولكن عندما تشبع هذه الحاجات لايركن الشخص الى الاستكانة أو الخمول ، اذ يقوم بعمليات ديناميكية تستهدف تحقيق الذات والمعرفة والفهم . ففى رأى «مازلو» ان الفرد كل متكامل منظم ، وان دراسة دوافع الانسان وتصنيفها يجب ان تكون على أساس انسانى وان تتحرر من الدراسات التى جرت على الحيوان — اذ يجب ان يتبع هذا التصنيف أهداف الانسان بدلا من وضعها على اساس الدوافع الفطرية فقط .

ومن الجلى ان الموقف الذى يتفاعل فيه الفرد مع بيئته يجب ان يوضع بأكمله فى الاعتبار ، وان كان لايؤدى وحده فى النهاية الى تفسير سلوك الفرد . ولذا ينبغى ان نضع فى اعتبارنا — الى جانب الكائن الحى باعتباره وحدة متكاملة — كل الاحتمالات الخاصة بدراسة بعض نواحى التفاعل الفردية المعزولة . والدوافع ماهى الا احـــدى مقررات السلوك ، وعلى الرغم من انها هى التى تثير السلوك وتسببه ، الا أن السلوك يتأثر عادة بعوامل بيولوجيـــة وثقافية وموقفية .

ولقد نظم «مازلو» الحاجات الاساسية للانســـان بطريقة هرمية بالنسبة لقوة الحاجات وفاعليتها . ويلاحظ ان كل حاجة من الحاجات الاساسية لاتعلن عن نفسها الا اذا أشبعت الحـــاجة التى قبلها فى الترتيب الهرمى . والحاجات الاساسية هى :

- الحاجات الفسيولوجية .
- الحاجة الى الامن .
- الحاجة الى الانتماء والحب .
- الحاجة الى الاعتراف والتقدير .
- الحاجة الى المعلومات .
- الحاجة الى الفهم .
- الحاجة الى الجمال .
- الحاجة الى تحقيق الذات .

ولقد وضعت الحاجات بهذا الترتيب حسب اهميتها وفاعليتها . والشخص الذى لايجد اشباعا لجميع حاجاته فانه يعنى بأولى هـــذه الحاجات ، وهى الحـــاجات الفسيولوجية — كالحاجة الى الهواء والطعام والماء ، وعندما تشبع هذه الحاجة فانه يبدأ فى البحث عن المسكن والامن ثم عن الرفاق ، وهكذا الى آخر قائمة الحاجات .

ويطالعنا «أيزنك» (١٢) باقتراح مؤداه اننا نستطيع التنبؤ بابعاد الشخصية عن طريق سجايا او صـــفات فسيولوجية معينة . ولقد استند «أيزنك» الى نظـــرية «بافلوف» فى الاستجابة الشرطية وتجاربه على الجهـــاز العصبى ، ثم خـــرج بتضمينات معينة مثل «الانطواء» و «الانبساط» كصفات عامـــة يمكن ملاحظتها بالنســـبة للشخصية .

التى تنطوى تحت مفهوم «التوازن الداخلى للفرد» Homeostasis ، اى ميل الكائن الحى الى المحافظة على ثبات بيئته الداخلية بغرض الحصول على التوازن . وبناء على التجارب التى اجراها «فريمان» فانه توصل الى ثلاثة أبعاد رئيسية للشخصية :



١ ـ اثارة الدافع ، التى يمكن أن نصنف الافراد وفقا له من الذين يصيبهم التوتر بسرعة ويثورون ويغضبون لاسباب او ضغوط بسيطة او يتحمسون بسرعة ، الى نقيض ذلك من الافراد الذين لايستثارون بسهولة ويميلون الى البطء فى بذل الطاقة والجهد .

٢ ـ السيطرة على المجهود المبذول ، بمعنى كبت الطاقة المبذولة حتى يتم التعرف على المخارج المناسبة لبذل الطاقة . وليس لهذا البعد علاقة مباشرة بالبعد السابق .

٣ ـ القدرة على التمييز ، التى يبدو أنها مسالة ذكاء ، ولكنه يقصد بها الناحية البيولوجية . فهو يشير الى القدرة على ادراك البيئة والتعرف على الاتجاهات أو المسالك التى يؤدى اليها السلوك الى تخفيف حدة التوتر .

مدرسة التحليل النفسى :

ان نظرية التحليل النفسى لاتقنع بوصف ظواهر الشخصية على النحو الذى فعلته نظرية السمات ، بل هى تفسرها على أساس من التفاعل والصراع بين قوى معينة . فالشكل النهائى للتنظيم السلوكى المميز لفرد ما ـ اى التكوين الحالى لشخصيته ـ هو نتاج لتفاعل او صراع بين عوامل غريزية من ناحية ، وعوامل اجتماعية من ناحيةاخرى . ويتضمن هذا عند «فرويد» (١٤) وغيره من التحليليين الاولين ، وجود طاقة جنسية موروثة عند الفرد ، تدخل فى

ان الآثار التى تلحق به فى اثناء تفاعله مع المجتمع الخارجى تؤثر فى شكل سلوكه مستقبلا .

٣ ـ والامر الثالث هو ان الصراع لايقتصر على الفرد فى علاقته بالبيئة الخارجية ، بل ان الصراع هو ذلك الذى يحدث مستقبلا بين الفرد ونفسه . ويتضمن هذا وجود قوى نفسية مختلفة ، او اجهزة نفسية ، يدخل كل منها طرفا من اطراف ذلك الصراع .

٤ ـ والامر الرابع هو ان الصراع الذى يحدث ـ سواء بين الفرد وبيئته او بين الفرد ونفسه ـ انما يسير وفقا لمبادىء او قوانين ، هى التى تحدده وتقرر شكل النتائج التى يمكن ان يتمخض عنها .

ولاتكتمل نظرية التحليل النفسى لنمو الشخصية الا اذا تناولنا الشخصية من الناحية الطبوغرافية ، الى جانب الناحية الديناميكية والناحية التكوينية او التطورية. فالفرد ، وهو الكائن البيولوجى الذى يدخل فى صراع مع البيئة باعتباره طاقة غريزية موروثة ، لايلبث ان تنمو عنده، نتيجة لذلك الصراع الخارجى ـ باقى اجهزته النفسية التى تحول الصراع الى عملية داخلية ، فضلا عن كونه عملية خارجية . ويتحدث «فرويد» بهذا المعنى عن ثلاثة اجهزة للنفس هى : «الهو» و «الانا» و «الانا الاعلى» :

١ ـ ويقصد «بالهو» ذلك القسم من النفس الذى يحوى كل ماهو موروث او غريزى ، كما يحتوى على العمليات العقلية المكبوتة التى فصلتها المقاومة عن الحياة النفسية الشعورية ، ففى «الهو» اذن جزء فطرى وجزء مكتسب .

٢ ـ اما «الانا» فينشا ويتطور تحت تاثير مواجهة «الهو» للعالم الخارجى ، اى كنتيجة لالتقاء القوى الغريزية بالواقع الخارجى ، واكتساب بعض الخصائص والميزات الثانوية . ونشاط «الانا» شعورى كالادراك الحسي والعمليات العقلية . ويخضع «الانا» لمبدأ الواقع ، فهو يفكر تفكيرا موضوعيا معقولا متمشيا مع الاوضاع الاجتماعية المتعارف عليها . كما أن وظيفة «الانا» هى الدفاع عن الشخصية ، والعمل على توافقها مع البيئة ، وحل الصراع بين الكائن الحى والواقع ، أو بين الحاجات المتعارضة للكائن الحى .

٣ ـ «والانا الاعلى» هو ذلك الجزء من الانا الذى يتخصص فى عملية الكبت ، وهو يعمل على مستوى لاشعورى . ويبدو نشاطه فى حالات الصراع مع الانا عن طريق اصدار الاوامر والنواهى ، مما قد يتخذ احيانا صورة مرضية تبلغ من الخطورة حدا يصبح معه القلق شيئا لايطاق ، وتستحوذ على الفرد حاجة ملحة الى اتهام الذات وعقابها ومعاناة العذاب والشعور بالفشل .

وتخضع الشخصية فى نموها وتطورها وديناميتها ـ من وجهة نظر التحليل النفسى ـ لقوانين أو مبادىء اساسية هى التى تخضع لها الحياة النفسية ، اى سلوك الانسان وخبراته بوجه عام . وهذه القوانين او المبادىء هى :

١ ـ «مبدأ اللذة» ، ومؤداه ان كل سلوك يرجع فى اصله الى حالة من التوتر المؤلم ، ويستهدف الوصول الى خفض ذلك التوتر . فالانسان يميل بطبعه الى تجنب الالم والحصول على اللذة . ويتبع الطفل فى سلوكه هذا المبدا ، اثناء تمتعه بحنان امه ورعايتها ، فيسعى لاشباع غرائزه الاولية . فالسعى وراء اللذة اذن هو النمط الاولى للسلوك . وعند الراشد يتضح هذا المبدأ فى الميل الى البعد عن كل ماهو مؤلم . وتزداد سيطرة هذا المبدأ عند المريض نفسيا ، اى العصابى ، فهو ينصرف عن الواقع الذى لايستطيع احتماله ويتجه نحو اللذة التى تؤدى به الى واقع اشد ايلاما ، فينحو نحو اللذة ، وهكذا يسير فى حلقة مفرغة ويشتد صراعه .

٢ ـ «مبدأ الواقع» ، وهو ينمو باستمرار وتزداد سيطرته مع تطور الحياة النفسية من اللاشعور الى شعور. وهذا المبدا يسيطر على عمليات «الانا» . ففى مراحل التطور تصطدم الغرائز الاولية للطفل بظروف خارجية تفرضها عليه اوضاع اجتماعية معينة ، فيعزف عن اللذة العاجلة حتى يتلاءم مع الواقع . وهو يحتاج فى ذلك الى استخدام وظائفه الشعورية وهى : الانتباه والتذكر والحكم والتصرف بما يلائم الواقع ، وتحل هذه الوظائف محل الوظائف اللاشعورية كالكبت والتنفيس ، متمشيا فى ذلك مع احلال مبدأ الواقع محل مبدأ اللذة .

٣ ـ «مبدأ اجبار التكرار» ، وهو مايسميه «فرويد» بما وراء مبدأ اللذة . ومؤداه أن الانسان يميل بطبعه الى تكرار الخبرات القوية الماضية ، بغض النظر عن النتائج التى تترتب على هذا التكرار . وعلى الرغم مما يبدو من تعارض هذا المبدا مع مبدأ اللذة الذى تقوم وظيفته على خفض التوتر النفسى الى اقل درجة ممكنة ، الا ان «فرويد» لايرى هذا التعارض بين المبداين ، فهما فى نظره يشتركان فى انهما يلتزمان بمقاومة اى تغيير .

الفرويديون المحدثون :

١ ـ الفريد أدلر :

هو احد اتباع «فرويد» ، انفصل عنه وانشامدرسة فكرية فى فيينا عام ١٩١٢ عارضت آراء فرويد ، ثم كون مدرسته الخاصة فى العلاج النفسى باسم «جماعة علم النفس الفردى» . وقد عارض «أدلر» آراء فرويد وانتقدها ،وأقام سيكلوجية جديدة تقوم على الاسس الآتية (١٥) :

- دراسة قصور الفرد ومايتبعه من تعويض .
- الايمان بان الغائية هى التى تحكم قياد ذلك التعويض .

● أثر الجماعة .

تحدث «ادلر» عن نظرية القصور العضوى ، وكان يقصد بها قصور احد اعضاء الجسم من حيث عدم استكمال نموه او توقفه او عدم كفايته الوظيفية او عجزه عن العمل. ان وجود القصور العضوى يؤثر على حياة الشخص فى شتى نواحيها ويزيد من شعوره بالنقص والافتقار الى الامن . ويرجع ذلك الى التفسير الذاتى الذى يقوم به الشخص الموقف الذى يواجهه ، وهو اتجاه يرتد به الى مرحلة الطفولة . ويرى «ادلر» ان شعور الفرد بالقصور يدفعه - منذ الصغر - الى البحث عما يضمن له الامن ويخفف من شعوره بالضعف والتواكل ، وقد يكون تعويض الفرد عن شعوره بالنقص تعويضا مباشرا او غير مباشر .

ويرى «ادلر» ان الشخصية لايمكن ان تتكون وتنمو الا اذا كانت النفس البشرية تتجه فى نشاطها اتجاها غائيا ، لان الغاية التى يسعى نحوها الشخص وينشط لتحقيقها هى العامل المهم فى توجيهه . وبمعنى آخر ، فان توقعات الانسان نحو المستقبل انما تنظم حياته ، اى ان اهداف المستقبل التى يتبناها الفرد تؤثر فى سلوكه الحاضر. وبذلك ينظر علم النفس الفردى الى كل مايصدر عن النفس البشرية كأنه موجه نحو غاية معينة .

ويمثل مفهوم «ادلر» عن «اسلوب الحياة» نظرته الى الشخصية الانسانية من حيث تنظيمها واتساقها وتفردها . فيعتقد ان الاهداف الانسانية تدور اساسا حول الميل الى احراز التفوق او الافضلية ، ويحقق كل فرد هذا الهدف بطرق مختلفة . وتمثل هذه الطرق المختلفة فى محاولة تحقيق هدف الحياة ، اسلوب حياة الفرد ، وهو الاسلوب الذى يستطيع عن طريقه ان يحقق هدفه . وتنتظم كل جوانب حياة الفرد وكل انماط تصرفاته حول هذا الاسلوب . ويمكن القول - بناء على مفهوم ادلر - ان اسلوب الحياة هو مفهوم يتضمن كل جانب من جوانب حياة الفرد التى فى خلالها يسعى الى تحقيق هدف الحياة بخطة متميزة وعن طريق استخدام وسائل معينة . اى ان اسلوب الحياة يمثل المحور الذى تدور حوله كافة جوانب حياة الفرد سعيا وراء تحقيق هدف الحياة .

ولقد اهتم «ادلر» بالمشكلات المتعلقة بالتنافس والطموح وشعور الفرد بتنكر المجتمع له ومعاداته اياه ، وبالدافع الى التغلب والانتصار او الرضوخ والهزيمة . وقد تحول انتباه «ادلر» من البحث فى التطور الجنسى للفرد الى البحث فى انماط النجاح والفشل التى مر بها، او بمعنى آخر فى اسلوب حياته عندما يتفاعل مع الجماعة. وكان «ادلر» يعنى ان يصل الى الصورة السلوكية المميزة للفرد عندما يستجيب لمواقف الفشل او النجاح او تحمل المسئولية او المواقف التى تستلزم المنافسة او المبادأة الى انماط معينه من الخبره يمر بها الفرد فى حياته ، او بمعنى آخر الى الطريقة التى كان يواجه بها الموقف عندما يندفع الى اشباع رغبته فى الحصول على الاعتراف والتقدير عندما كان طفلا . وهل كان يجد الاهمال والقسوة او العطف الزائد ؟ وماذا كان نمط سلوكه فى مواقف التحصيل والمنافسة؟

.. الخ .

٢ - كارل يونج (١٦)

اختلف «يونج» مع استاذه فرويد ، اذ رفض فكرة السيطرة الكاملة للميول الجنسية على الحياة النفسية للفرد ، وهى الفكرة التى كان يؤمن بها فرويد . فقد كان «يونج» يرى ان الجنس - على ماله من اهمية فى حياة الفرد - لايتفق مع رغبة الانسان فى الحياة الموفورة التى لايمكن ان تقتصر على الدافع الجنسى او تشتق منه . ويعتبر «يونج» ان «الليبيدو» هو «الطاقة النفسية» او «طاقة الحياة» التى تتضمن - علاوة على الجنس - الافكار والمشاعر والرغبات والحاجات البيولوجية .

ويطلق «يونج» على العقل الواعى مصطلح «الانا» الذى يتكون من المدركات والذكريات والمشاعر والافكار الواعية . اما العمليات اللاشعورية فهى تمثل عنصرا هاما فى تنظيم الشخصية ، وتلعب دورا اساسيا فى توجيه السلوك الانسانى وتوجيه الخبرة . ويحدد يونج تقسيمين اساسيين للتركيب اللاشعورى للشخصية هما : «اللاشعور الشخصى» ، «واللاشعور الجمعى» . (١) «فاللاشعور الشخصى» Personal unconscious يتكون من الخبرات التى يكتسبها الفرد فى حياته ، وكانت هذه الخبرات فى الاصل شعورية ثم صارت لاشعورية بسبب عوامل الكبت . ولما كان اللاشعور الشخصي يتكون من الخبرات التى يكتسبها الفرد فى حياته ، فانه يختلف من فرد الى آخر بدرجة كبيرة . ويتركب اللاشعور الشخصى من العقد، وهى عبارة عن الافكار والمشاعر والذكريات والمدركات المكبوتة .

٢ - ويعتبر «اللاشعور الجمعى» Collective unconscious احد الجوانب الاكثر كمونا فى الشخصية ، ويميل - فى حالات الاضطراب النفسى - الى السيطرة على الانا واللاشعور الشخصى فى توجيه الفرد . ويتكون اللاشعور الجمعى من ذكريات كامنة موروثة عن الماضى السالف للسلالة الانسانية ، واذا نشطت هذه الذكريات الكامنة فى حاضر الفرد فانها تؤدى به الى الاضطراب النفسى .

ويعتبر « مفهوم الذات » عند يونج احد الاختلافات الواضحة بينه وبين فرويد . فينظر يونج الى الذات على

انها مجموعة من المبادىء التنظيمية فى الشخصية ، وتزود هذه المبادىء الشخصية بالوحدة والاستقرار التى تعتبر – فى نظر يونج – الهدف من الحياة الذى يسعى اليه كل فرد . ويرى يونج أن السعى وراء هذه الاهداف وتحقيقها لا يتم فى الغالب الا عن طريق الدين . ويعتبر هذا الاتجاه خاصية أساسية تتميز بها نظرية يونج ، وهى التى أضفت على علم النفس التحليلى صبغة دينية .

وتعتبر مفاهيم يونج عن طوبولوجية الشخصية من أعم مفاهيمه انتشارا . فقد ميز نمطين اساسيين فى الشخصية : الانبساط والانطواء . ويمثل نمط الشخصية المنبسطة تنظيما لها نحو العالم الخارجى ، فالشخص المنبسط تتجه حركاته نحو العلاقات الموضوعية ، وينصرف اهتمامه الى الاحداث الخارجية ، وهو أكثر اتصالا بحياة الواقع ، ويستطيع أن يعبر عن نفسه بسهولة فى علاقاته مع الآخرين . ويمثل نمط الشخصية المنطوية تنظيما لها نحو العالم الداخلى الذاتى ، فالشخص الانطوائى يتخذ موقف الدفاع ضد الالتزامات والمطالب الخارجية ، فى حين يركز اهتمامه على حاجاته ومطالبه الذاتية التى يعتبرها محور نشاطه فى الحياة ، كما يميل الانطوائى الى التفكير والتامل والتخيل وتعوزه سهولة التعبير عن ذاته فى وجود الآخرين .

أوتورانك : (١٧)

يعتبر « رانك » ان الميلاد صدمة رهيبة فى حياة الفرد ، فالام والجنين عبارة عن وحدة واحدة ، ويعتبر الميلاد نهاية لهذه الوحدة وانفصاما لها ، لان انفصال الوليد عن رحم أمه يعتبر تغييرا فجائيا فى حياة الطفل الوليد . ويرى « رانك » ان الميلاد هو أشد حالات القلق التى يواجهها المرء فى حياته ، ويسميه «بالقلق الاولى» . ويعتقد « رانك » ان كل شخص يحتاج الى زمن الطفولة كى يتغلب على « صدمة الميلاد » بصورة طبيعية ، ويعتبر أن العصابى هو ذلك الشخص الذى لا ينجح فى هذه المحاولة . ويسير الطفل فى اتجاهين مختلفين :

١ – الرغبة فى التوحد ، اى الرغبة فى تكوين وحدة بينه وبين البيئة حتى لا يشعر بخوف من الاستقلال والفردية ، ويطلق « رانك » على ذلك مصطلح « خوف الحياة » .

٢ – الرغبة فى الاستقلال والتفرد
Individualization

وينظر « رانك » الى الحياة كنضال بين الخوف من الحياة والخوف من الموت ، ونتيجة هذا النضال هى وجود توازن بين القوى الدافعة فى الفرد . ويناقش « رانك » عملية الانفصال كصراع بين الارادات .. اذ تبدأ الذات – او الفردية – فى النمو عند الطفل عندما يلاحظ – نتيجة الخبرة – انه هو ووالديه شيئان منفصلان ، وهنا يبدأ الطفل فى الشعور بضرورة تاكيد ذاته بطريقة سلبية ضد الوالد ، وذلك رغبة منه فى تحديد معالم ذاته . وخلال هذه العملية يحدث نوع من الصدام بين الارادات المختلفة : ارادة الاب من ناحية وارادة الطفل المضادة من ناحية أخرى ، مما يجعل الطفل يشعر بالاثم والذنب حيث يدين بالحب والولاء لوالديه . وعندما يستطيع الطفل التغلب على الشعور بالاثم ، يبدأ فى تكوين علاقات آيجابية مع الآخرين . ان الطفل يحصل على تقبله لذاته فى مرحلة الطفولة عن طريق علاقات المحبة بوالديه وتقبل الوالدين للطفل كفرد مستقل .

وهنا يبرز مبدأ هام فى العلاج النفسي ، وهو فكرة « التقبل » ، اى تقبل المريض او العميل من المعالج ، لان الشخص العصابى يفتقر الشعور بالتقبل والمحبة من والديه ، وعندما يرى أن المعالج يتقبله فانه يستطيع بالتالى ان يتقبل نفسه . ويتفق هذا المبدأ مع راى « روجرز » صاحب نظرية « الذات » الى حد كبير .

٤ – كارن هورنى (١٨) .

تعترض « هورنى » على فرويد لانه ارجع العصاب الى عوامل بيولوجية ، ولم يرجعه الى مشكلات المجتمع كالعداء والشهرة والتنافس والانعزال وغيرها من العوامل الاجتماعية . وترى « هورنى » ان العوامل الاولية التى تسبب العصاب يجب البحث عنها من خلال الثقافة والظروف التى تسبب الانعزال والخوف والشعور بالضعف وفقد الامن . وقد اشارت « هورنى » الى العوامل الثقافية التى تولد العصاب والتى تتلخص فى : التنافس والفردية ، وعدم المساواة ، والاستغلال ، ومن شان اضطراب العلاقات الانسانية – الناشىء عن العوامل السابق ذكرها – ان يسبب الانعزال الوجدانى والشعور بفراغ الحياة وفقدان التوازن النفسى . ومن الواضح أن شعور الفرد بالعجز يرجع فى أساسه الى الفشل ، سواء أكان فشلا اجتماعيا أم اقتصاديا أم عاطفيا ، فان الفشل – أيا كان نوعه أو مصدره – يخلق فى النفس عدم الثقة ويجعل الفرد يشعر بالعجز والضعف وعدم القدرة على احراز النجاح فى اى مجال من مجالات الحياة .

وترى « هورنى » أن هناك أربع وسائل يلجأ اليها الشخص ليحمى نفسه من القلق :

١ – الحصول على الحب فى أية صورة من صوره حتى يتجنب الصدام مع الآخرين .

٢ – الخنوع والخضوع للآخرين وللمؤسسات أو النظم التى فى مركز القوة والسيطرة حتى لايصيبه منها أى ضرر .

٣ – الحصول على القوة ، عن طريق احراز النجاح

والتملك والاعجاب والتقدير والتفوق والتمايز ، حتى يتجنب أذى الاخرين .

٤ ـ الانسحاب الانفعالى من الآخرين ، عن طريق الانفصال الانفعالى عنهم ، حتى لا يصاب الفرد باذى من الآخرين . وتصبح هذه الوسائل الاربع لحماية النفس قوى دافعة للتحرر من القلق . ويلاحظ انه بالنسبة لتعقد ظروف الحياة فانه يتعذر متابعة كل وسيلة من الوسائل السابق ذكرها بمفردها ، اذ غالبا ما يندمج الفرد فى اكثر من وسيلة يمارسها فى ذات الوقت ، وخاصة عندما يحاول الحصول على الحب والقوة والسيطرة . ونتيجة لذلك تتجسم نواحى الصراع والقلق التى يعانى منها الفرد .

٥ ـ أيريك فروم : (١٩)

يرى « فروم » أن الشخصية هى مجموعة من الصفات النفسية الموروثة والمكتسبة التى تجعل الفرد شخصا فريدا . ويحزو « فروم » حذو « ابقراط » فى تصنيف الامزجة الى صفراوى ودموى وبلغمى وسوداوى ، مع معرفة شىء عن خلق الشخص او طابعه والحالة التى هو عليها . ويستند أساسا خلق الشخص او طابعه الى العلاقة التى يعقدها مع الوسط المحيط به . وعندما ينتظم النشاط البشرى فى اسلوب خلقى يصبح اتجاه الشخص نحو الحياة صعب التغيير ، وبالتالى فان خلقه يحدد النمط الذى يتخذه سلوكه ويضفى عليه طابعا مميزا .

ويحدد « فروم » خمس تصنيفات للشخصية وفقا للخلق السائد فى كل منها :

(أ) الشخصية التلقائية : يتسم أصحاب هذه الشخصية بالنزعة التواكلية السلبية ، اذ يعتقد الشخص أن كل شىء يحتاج اليه أو يرغب فيه يجب أن يصل اليه أو يتوافر له دون أن يبذل جهدا من جانبه ، بل يوفره له مصدر آخر خارجى .

(ب) الشخصية الاستغلالية : يتصف أصحاب هذه الشخصية بالاستغلال ومحاولتهم الحصول على كل شىء من الآخرين بالاغتصاب او بالحيلة ، ويعتبرون الجميع هدفا لاستغلالهم . وتتجه هذه الشخصية نحو العدوان والاحتيال، وتتسم بالغيرة والحسد والارتياب فى الآخرين والاستخفاف بهم .

(حـ) الشخصية الادخارية : يتسم أصحاب هذه الشخصية بضعف الايمان فى اى شىء جديد يحصلون عليه من الخارج ، ويعتمد شعورهم بالامن على الادخار والتوفير، ويشعرون بان الاتفاق يهدد حياتهم ويثير القلق فى نفوسهم. والشخص المدخر عادة مرتب منظم، محدد القدرة العقلية، ويجد فى الفردية والانعزال أمنا وطمانينة ، وتفكيره مجدب غير بناء .

(ء) الشخصية المسوافقة : يشعر أصحاب هذه الشخصية بأن شخصياتهم سلع تباع وتشترى ، وتتأثر بمتطلبات الآخرين المتغيرة ، ويعتبرون أن الناجح هو من كانت له قيمة والفاشل من لا قيمة له ، كما يشعرون عادة بالفراغ والقلق .

(هـ) الشخصية المنتجة : الانسان كائن اجتماعى منتج . ولايقتصر مفهوم الانتاجية عند «فروم» على الانتاج المادى فحسب ، بل ان الانتاجية باوسع معانيها هى مقدرة الانسان على استخدام قواه العقلية والحسية وتحقيق امكانياته الكامنة فيه . ويستطيع الشخص المنتج أن يفكر تفكيرا مستقلا ، وان يحترم نفسه ورفاقه ، ولا يعانى من الكبت أو القلق ، كما يستطيع أن يحقق ذاته ويستمتع بحياته .

ويعتبر « فروم » ان العصاب هو احد مظاهر الفشل الاخلاقى ، وان كان التكيف لا يدل باى حال على النجاح الاخلاقى . وتمثل الامراض العصابية فى الغالب تعبيرات نموذجية لبعض مشكلات الانسان الحديث الذى يعانى القلق والحيرة . ويعتقد « فروم » ان العيش بطريقة منتجة هو العيش فى نطاق الفضيلة ، أما الرذيلة فتنشأ من تشويه الذات وعدم مبالاة الانسان بنفسه وازدرائه لذاته وتحقيره اياها .

٦ ـ هارى ستاك سوليفان : (٢٠)

تمثل « الدينامية » و « ودينامية الذات » مفاهيم أساسية فى نظرية « سوليفان » . ويعرف « الدينامية » بانها عبارة عن تناسق للطاقة دائم نسبيا ، يظهر فى عمليات يمكن تمييزها فى اطار العلاقات الشخصية بالآخرين . أى أن مفهوم الدينامية يشير الى الطريقة التى تنتظم بها الطاقة وتوجه فى الجسم البشرى ، ويعتبر « سوليفان » ان الطاقة هى الطاقة الجسمية العضوية ويرفض فكرة الطاقة النفسية .

ويلعب مفهوم « دينامية الذات » دورا هاما فى تنظيم السلوك . وهو عبارة عن بناء مركب من خبرة الطفل الخاصة بنواحى الثواب والعقاب ، اذ يكون الطفل متنبها لنواحى الرضا والعطف والحنان والتشجيع من الآخرين أو عدم الرضى والنبذ منهم . ومن خلال دينامية الذات يعمل الطفل على ان يركز اهتمامه على كل ما يجلب له الاستحسان من جانب الآخرين . ومن ثم فان الذات هى الشىء الوحيد الذى يتميز بخاصية التيقظ والانتباه لكل ما يدور فى محيط الفرد . وقد اهتم « سوليفان » ـ مثل هورنى وفروم ـ باثر الجو العام للاسرة على النمو النفسى للطفل ، ولكنه لم يتناول بالتحليل ماهية العوامل الثقافية التى تؤثر على اتجاه الوالدين نحو الطفل .

وتتميز المراحل التى يحددها « سوليفان » للنمو

الانسانى بوجود امكانيات للطفل فى كل مرحلة تجعله واعيا بوجه خاص لجوانب معينة من العلاقات الشخصية مع الآخرين فى بيئته وتجعله قادرا على ان يتفاعل معها . وتتلخص مراحل النمو التى ذكرها فيما يأتى :

(أ) مرحلة الحضانة : وتستمر حتى نضج مقدرة الطفل على استخدام اللغة .

(ب) مرحلة الطفولة : وتستمر حتى نضج مقدرة الطفل على التعايش مع زملائه .

(حـ) مرحلة الحداثة : وتستمر حتى تنمو القدرة على تبادل المودة مع الآخرين .

(ء) مرحلة ما قبل المراهقة : وتستمر حتى نضج القوة الدينامية للاشتهاء الجنسى .

(هـ) مرحلة المراهقة المبكرة : وتستمر الى بدء تبنى سلوك الاشتهاء الجنسى .

(و) مرحلة المراهقة المتأخرة : وتستمر حتى النضج .

ويلاحظ على هذا التقسيم لمراحل النضج أن « سوليفان » تجنب التحديد الزمنى لهذه المراحل .

وتدور اتجاهات « سوليفان » فى التحليل النفسى حول نظريته عن « العلاقات الشخصية مع الآخرين » Interpersonal relations وقد ركز كل اهتمامه على الفرد . وجوهر نظريته هو تكامل الكائن فى الوسط الذى يعيش فيه . ويقرر ان البقاء الانسانى فى الحياة يحتاج الى تغيير وتفاعل مستمر مع البيئة ، ويهتم بالوحدة الوظيفية للذات التى تنمو خلال سياق تفاعلاتها وعلاقاتها المشتركة مع الآخرين .

نظرية التعلم :

على الرغم من اهتمام الكثيرين من علماء النفس بدراسة نظرية التعلم ، الا أن ميدان دراسة الشخصية لم يلق اهتماما كافيا من هذه الزاوية ، فلم يحاول الا عدد قليل أن يخرج من اطار ظاهرة التعلم البسيطة والتكوينات النظرية المشتقة منها الى اطار الشخصية . وأهم التطبيقات فى هذه الناحية ماقام به «دولارد وميللر» (٢١)، فقد استعانا بالحقائق التى جاءت بها نظرية التحليل النفسي وتلك التى كشف عنها علم الاجتماع الحضارى ، بالاضافة الى المبادىء الاساسية التى جاءت بها نظرية « هل » Hull فى تفسير السلوك . فجاء العمل الذى قاما به تزاوجا بين كل من الدقة العلمية التى تتميز بها النظرية التى وضعها « هل » ، وبين الحيوية والثراء الذى تتميز به نظرية التحليل النفسى ، مع عدم التخلى عن الحقائق المقارنة التى أمدنا بها علم الاجتماع الحضارى بالنسبة للاطار الثقافى وأثره فى التنشئة الاجتماعية للطفل ونمو شخصيته .

يقول « دولارد وميللر » بان هناك اربعة مفاهيم عامة فى عملية التعلم ، وهذه المفاهيم هى : الدافع ، والدليل، والاستجابة ، والتدعيم .

١ ـ «فالدافع» مثير قوى بدرجة كافية لتحفيز الفرد على الفعل أو العمل ، فهو يحرك السلوك ولكنه لا يوجهه بمفرده .

٢ ـ « والدليل » عبارة عن مثير يوجه الفعل أو الاستجابة الصادرة عن الكائن الحى . فالدافع يثير الفعل، ويتولى بعد ذلك الدليل توجيه أو تحديد طبيعة الفعل أو الاستجابة .

٣ ـ « والاستجابة » مرحلة هامة فى نمو الكائن الحى ، وهى نتيجة للدافع . وتختلف الاستجابات من حيث احتمال صدورها بالنسبة لموقف ما .

٤ ـ ومتى صدرت الاستجابة فان مصيرها يتحدد بعد ذلك بناء على ما يعقبها من « تدعيم » Rehabilitation team أو « تثبيط » (انطفاء) Extinction فالتدعيم هو العملية التى تقوى بها الرابطة بين المثير والاستجابة ، اما التثبيط فهو العملية التى تنحل بها هذه الرابطة . ويتم «التدعيم» عن طريق خفض الدافع أو خفض التوتر ـ الناشىء عن الدافع ـ عن طريق مكافاة الفعل اى الاثابة التى تعقب الاستجابة . ومن شان العادات التى نعلمناها فى موقف معين ان تنتقل او تعمم فى مواقف اخرى. وكما أن هناك ميلا من الانسان الى ان يستجيب بنفس الاستجابة لمواقف مختلفة الى حد ما ، فان لديه كذلك ميلا الى ان يستجيب استجابات مختلفة لمواقف متشابهة الى حد ما ، وتسمى هذه العملية الاخيرة بعملية «التمييز» . وعلى هذا النحو تفرض البيئة على الفرد مطالب متعارضة من التعميم والتمييز .

ومن وجهة نظر « دولارد وميللر » فان « الصراع » مكتسب أو متعلم . وتعتبر خبرات الطفولة ذات اهمية فى تعلم الصراع ، حيث أن تاثير المطالب المتصارعة النابعة من الطفل ومن البيئة قد تؤدى الى ضد للصراع فى هذه المرحلة التكوينية الهامة من حياته . ويحدث الصراع فى ثلاثة أشكال مختلفة :

١ ـ صراع الاقدام ـ الاحجام ، وهو الذى يحدث بين دافعين يستثاران فى نفس الوقت ، وفى اتجاهين متضادين .

٢ ـ صراع الاقدام ـ الاقدام ، وهو الذى يحدث بين دافعين كلاهما يدفع الفرد فى نفس الوقت الى الاقتراب من هدف معين .

٣ ـ صراع الاحجام ـ الاحجام ، وهو الذى ينشأ بين دافعين كلاهما يدفع الشخص فى نفس الوقت الى الابتعاد عن هدف معين .

نظرية الذات :

هناك اتجاه آخر فى دراسة الشخصية يؤكد أهمية « المجال الظاهرياتى » Phenomenological Field

أى المجال كما يدركه الفرد ذاته ، على أساس أن الطريقة التى يدرك بها الشخص الاحداث المحيط به أو التى تقع له تحدد الكيفية التى يتصرف بها . وهذا الاتجاه فى تفسير السلوك هو الذى قامت عليه أساسا نظرية الذات .

ومن أهم المفاهيم التى تؤكدها نظرية «روجرز» (٢٢) فى الذات ما يأتى :

١ ـ مفهـوم الكائن العضـوى أو « الاورجانزم » Organism الذى هو الفرد ككل .

٢ ـ مفهـوم المجال الظاهرياتى الذى هو مجمـوع الخبرات الفردية أو الخبرة فى كلياتها .

٣ ـ مفهوم الذات ، وهى ذلك الجزء من المجـال الظـاهرياتى الذى يتـكون من مجمـوعة المـدركات والقيم المتعلقة « بالذات » أو « الانا » أو بالفرد كمصدر الخبرة والسلوك .

والذات هى المفهوم الاساسي الذى تجعل منه النظرية محورا أساسيا للخبرة التى تحدد شـخصية الفرد ، أو بمعنى آخر هى ذلك الجزء من المجـال الظـاهرياتى الذى يتحدد على أساسه السلوك المميز للفرد . فكما أن ادراكنا للمواقف الخارجية هو الذى يحدد استجاباتنا ازاء هـذه المواقف ، كذلك فان فكرتنا عن ذاتنا ـ أو الطريقة التى ندرك بها ذاتنا ـ هى التى تحدد نوع شخصيتنا ، وهى التى تحدد كيفية تصرفنا ازاء المواقف والافراد ، وكيفيـة ادراكنا لهذه المواقف أو هؤلاء الافراد . فالمواقف والاحداث الخارجية تتوقف قيمتها ومعنـاها بالنسبة الشـخص على الصورة التى يدرك بها نفسه . ففكرة الشخص عن ذاته اذن هى النواة الرئيسية التى تقوم عليها شخصيته .

وينظر « روجرز » الى مفهوم الذات كمفهوم متطور عن تفاعل الكائن الحى مع البيئة ، ولذلك يكشف الفرد عن ذاته من خلال خبراته مع الاحداث والاشـخاص . وتبحث الذات عن اتساق لها ، فيتصرف الكائن الحى بطرق متسقة أو ثابتة مع مفهوم الذات ، وتمثل الخبرات غير المتسقة مع مفهوم الذات تهديدات للفرد قد تؤدى الى الاضطراب الانفعالى . ويذهب «روجرز» الى أن مفهوم الذات يمكن أن يتغير نتيجـة للنضـج والتعلم ، وعلى ذلك فان ادراك الفرد لذاته ـ من خلال الارشاد النفسى أو العلاج النفسى ـ يخضع لعدة تغيرات تقوده الى صـورة أكثر واقعيـة عن ذاته ، وتحرر الفرد حتى يعمل على تحقيق ذاته .

ان مفهوم الذات ، بمعنى التنظيم السلوكى الادراكى الانفعالى الذى يتضمن استجابات الفرد نحو نفسه ككل ، انما يمثل متغيرا هاما من متغيرات الشخصية ، بل اننا فى الواقع لا يمكن أن نفهم الشخصية فهما كاملا الا اذا تضمنت هذا المتغير . اننا لا نستطيع أن نفهم سـلوك الشـخص الظاهرى ، سواء حكمنا على هـذا السلوك بأنه سـوى أو منحرف ، الا فى ضوء الصورة الكلية التى يكونها الفرد عن ذاته . فالوسائل الدفاعية المختلفة ، بما فى ذلك الاشكال المتنوعة للمرض النفسى ، انما هى وسائل للدفاع عن الذات ككل ، وليست وسائل لاشباع دافع جزئى معين بصـفة خاصة . كما أن جميع النواحى الاخرى للشخصية من صراع وقلق ودوافع وغيرها ، لا يمكن أن تفهم الا فى ضوء الصورة الكلية عن الذات .

وقد استخدم «سنيج وكومز» (٢٣) مصطلح المجال الظـاهرياتى ـ مثـل روجرز ـ للاشـارة الى البيئـة السيكلوجية ، ولتأكيد فكرة مؤداها أن كل سلوك انما يتحدد بالمجال الظاهرياتى للكائن الحى موضوع السلوك . وقسم « سنيج وكومز » المجال الظاهرياتى الى قسمين :

١ ـ الذات الظاهرية Phenomenal

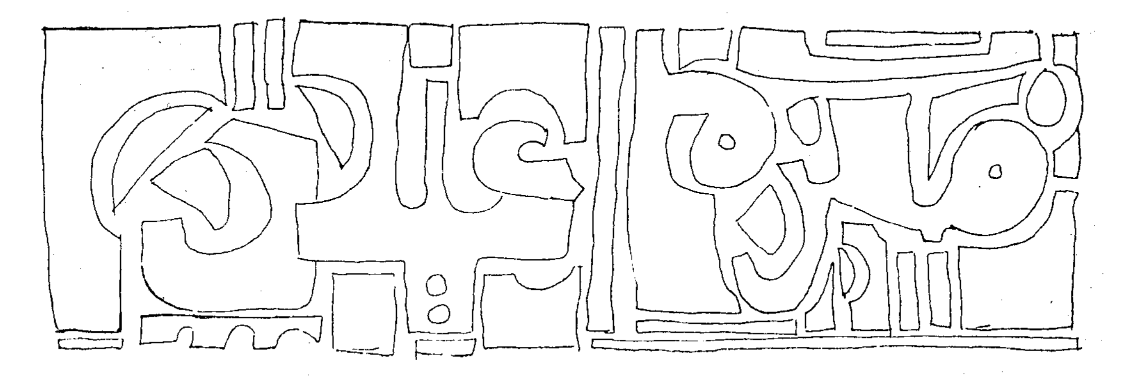
وهى التى تتضمن كل الاجزاء فى المجال الظاهرياتى والتى يراها الفرد كجزء أو خاصية لذاته .

٢ ـ مفهوم الذات Self concept

الذى يتكون من أجزاء للمجال الظاهرياتى تتميز عن طريق الفرد كخصائص محددة وثابتة لذاته . وفى ضـوء ذلك ، فان المجال الظاهرياتى هو الذى يحدد السلوك ، ومن هذا المجال الظاهرياتى تتحدد الذات الظاهرية ، وفى النهـاية يتميز مفهوم الذات بأنه الجانب الاكثر أهميـة وتحـديدا للمجال الظاهرياتى وللذات الظاهرية من حيث الكيفية التى يتصرف بها الفرد . ويؤكد « سنيج وكومز » ان هنـاك حاجة أساسية انسانية هى المحافظة على الذات الظاهرية ورفع قيمتها ، وبموجبها نستطيع أن نفهم السلوك الانسانى وأن نتنبأ به .

خاتمة :

بعـد هـذا العرض الموجز للنظريات المختلفـة للشخصية ، ومناقشة وجهـات النظر والمدارس الفكرية المختلفة التى تعرضت لبحث هذا الموضوع الحيوى الهام ، يبدو من المعقول ـ من وجهة نظر الكاتب ـ عقـد مقـارنة سريعة بين أهم النظريات . ولاشك فى أن النظرية لا تعتبر مفيدة الا اذا جعلت هدفها من دراسة الظواهر البحث عن



الاسباب أو العوامل الفعالة التى تعتبر مسئولة عن حدوث تلك الظواهر .

وقد سار « فرويد » فى منهجه متبعا الاسلوب العلمى فى التفكير من حيث ارتباط الاسباب بالمسببات فى علاقات وظيفية تجعل من الثانية محصلة للاولى . كما وجهت نظرية التحليل النفسى الانظار الى الاسلوب التكوينى الذى يبحث فى ثنايا الماضي عن عوامل فعالة فى الحاضر ، ويفسر الحاضر فى ضوء التاريخ التطورى له . ومن شأن هذه النظرة أن تجعل من السلوك والشخصية ظاهرة ديناميكية ، وهى شيء قد أصبح متفقا عليه الآن . ولا يتم استكمال هذا الاسلوب العلمى الا اذا نظرنا الى التاريخ الماضى للشخصية فى صورة أحداث مادية معينة محددة يتعرض لها الفرد فى حياته الاولى وتؤثر على سلوكه مستقبلا . وهذا هو ما فعلته « نظرية التعلم » ، فلقد أرجعت أحداث الطفولة المبكرة الى نظم محددة من الثواب والعقاب والاحباط يتعرض لها الطفل فى حياته الاولى ، وهذه النظم يحددها نوع الثقافة التى يعيش فيها الفرد . وتتمثل هذه النظم فى القيم والاتجاهات والاهداف التى تسود المجتمع وتؤثر فى نوع معاملة الابوين للطفل . ومن شأن تحديد العوامل الفعالة التى تؤثر فى شخصية الطفل وسلوكه أن تفتح آفاقا واسعة أمام البحث العلمى .

ومن الناحية المادية أو الوضعية ، نجد أن النظرية الناجحة هى تلك التى تصنف ظواهرها تصنيفا شاملا مفيدا من وجهة النظر العلمية . والواقع أن أغلب النظريات التى عرضنا لها قد أسهم فى مثل هذا التصنيف لموضوع الشخصية . فنظرية السمات ونظرية التحليل النفسى ونظرية الذات – على سبيل المثال – قد نظرت الى الشخصية من زوايا مختلفة وجاءتنا بمادة يمكن أن توضع فى تصنيف أكثر شمولا مما جاءت به كل نظرية على حدة . هذا بالاضافة الى أن الحقائق التى تعبر عنها هذه النظريات تمثل متغيرات هامة ومفيدة من الناحية العلمية .

واذا نظرنا الى التنظيم الشخصى المفرد على انه تنظيم فريد خاص به ، وفى الوقت نفسه يشترك فيه مع الآخرين فى نواح معينة ، فاننا نستطيع حينئذ الافادة من جميع الحقائق التى أمدتنا بها النظريات المختلفة الشخصية . فنستطيع أن نستفيد من الحقائق التى أمدنا بها منهج التحليل النفسي عن الخبرات اللاشعورية وعن الصراع بين الخبرات المختلفة . ويمكن الافادة من الحقائق التى أمدنا بها منهج السمات عن الصفات المختلفة للسلوك الظاهرى ، كما نستطيع أن نستفيد من نظرية الذات بما وصلت اليه من حقائق عن الذات ، وأخيرا نستطيع أن ننظر الى هذه الحقائق جميعا من وجهة نظر سلوكية كما تشير بذلك نظرية التعلم . وبهذا نتلافى الاخطاء التى قد تجرنا اليها المناهج التى تعتبر الشخصية شيئا جامدا موروثا أو غريزيا ، مما قد يعطل الفهم ولا يساعد على التنبؤ وبالتالى تعوقنا عن أتباع الاسلوب العلمى فى تفسير السلوك .

وعند دراسة الشخصية أو علاجها ، يميل الكاتب الى عدم التحيز لوجهة نظر بعينها ، بل يفضل استخدام الطريقة الانتقائية » (الخيارية Eclectic approach حيث يستفاد من وجهات النظر المختلفة ، على أساس أن الشخصية تتضمن مستويات وظيفية متكاملة من النواحى البيولوجية والسيكلوجية والاجتماعية . وقد استند الكاتب فى هذا الرأى الى خبرة سنوات طويلة فى مجال التأهيل الاجتماعى والمهنى للمعوقين ، حيث تستند الفلسفة الحديثة للتأهيل على « مفهوم الفريق » Team Concept فى علاج الحالات وتأهيلها . فنجد أن « فريق التأهيل » Rehaltrilitation Team يتضمن الخبرات الفنية المختلفة فى نواحى الطب والتوجيه المهنى والارشاد النفسى والعلاج النفسى والخدمة الاجتماعية والعلاج الطبيعى والعلاج المهنى والتدريب المهنى وغيرها . وتدرس حالة المعوق دراسة مستفيضة على أساس من التعاون والتنسيق بين الخدمات المختلفة ، ولا توضع خطة تأهيل

الحالة الا فى وجود التخصصات الفنية المختلفة ، كما لا تنفذ الخطة الا عن طريق التعاون والتنسيق بين هذه الخدمات .

وفى نهاية المقال يرجو الكاتب أن يكون قد وفق فى عرض الاطار النظرى لدراسة الشخصية بما تضمنه من وجهات نظر مختلفة ، أملا أن تتاح الفرصة لعرض بعض الدراسات التطبيقية للشخصية فى مجالات الحياة المختلفة. فاننا فى هذه المرحلة من التطور فى مجتمعنا نحتاج الى دراسات مستفيضة فى مجال العلوم الانسانية تستهدف توافق الفرد والبيئة بما يحقق لنا مجتمع الكفاية والعدل، مجتمع العمل وتكافؤ الفرص ، مجتمع الانتاج والخدمات .

سيد عبد الحميد مرسى

(١) محمد عماد الدين اسماعيل ، الشخصية والعلاج النفسى » ١٩٥٩ ، ص ٣ – ٤ .

(2) F.K. Berrier : Comment and Cases on Human Relations, 1951, pp. 4-5.

(3) Ross Stagner : Theories of personality, in Benjamin B. Wolman (ed.), Handbook of Clinical Psychology, 1965, pp. 277-280.

(٤) مصطفى فهمى ، على النفس الاكلينيكى . ١٩٦٧ ، ص ٤٦ – ٤٧ .

(٥) محمد عماد الدين اسماعيل ، المرجع السابق ، ص ١٣ – ١٤ .

(٦) المرجع السابق .

(٧) مصطفى فهمى ، علم النفس الاكلينيكى .

(8) K. Lewin : **Dynamic Theory of Personality,** 1935, **Principles of Topological Psychology,** 1936, and : **Field Theory in Social Sciences,** 1951.

(9) Gordon W. Allport : **Personality ! A Psychological Interpretation,** 1937, **Becoming Basic Consideration for a Science of Personality,** 1955, and**Patterns and Growth in Personality,** 1961.

(10) K. Goldstein, **The Organism, 1939.**

(11) A.H. Maslow : **Motivation and Personality,** 1945; and : **Toward a Psychology of Being,** 1962.

(12) H.J. Eyesenck, The Structure of Human Personality, 1960.

(13) G.H. Freeman, The Energetics of Human Behavior, 1948.

(14) S. Freud, **An Outline of Psychoanalysis,** 1949. E. Jones, **The Life and Works of S. Freud,** 1957.

(15) A. Adler, **The Practice and Theory of Individual Psychology,** 1927 ; and, **Understanding Human Nature,** 1927.

(16) Carl G. Gung : **Modern Man in Search of a Soul,** 1937 ; and, **The Integration of The Personality,** 1939.

(17) R. Rank : The Trauma of Birth, 1929 ; and, Will Therapy and Truth and Reality, 1945.

(18) K. Horney : The Neurotic Personality of our Time, 1937 ; and Neurosis and Human Growth 1950.

(19) E. Fromm : Escape from Freedom, 1941 ; Man for Himself, 1947, and, The Sane Society, 1955.

(20) H.S. Sullivan : Conceptions of Modern Psychology, 1953 ; and, The Interpersonal Theory of Psychology, 1953.

(21) J. Dallard and N. Miller, Personality and Psychology, 1950.

(22) C. Rogers ; «Significant Aspect of Client-Centered Therapy». **Amer. Psychologist,** 1946, I, 415-422 ; and «Client-Centered Therapy : Its Current Practice, Implications, and Theory», 1951.

(23) A. Combs and P. Snygg ; Individual Behaviour, 1949.

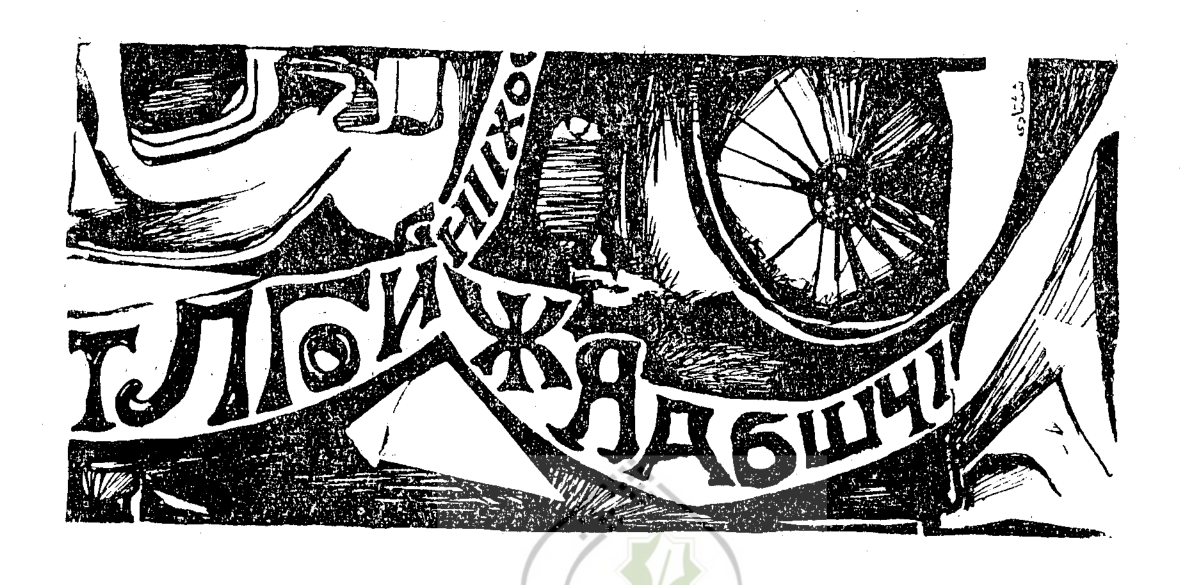
الاتجاهات المعاصرة للتعليم العام فى الاتحاد السوفيتى



تعتبر الامبراطورة كاترين الثانية ـ من النواحي التاريخية ـ أول من أسس نظام التعليم الحكومى الروسى عام ١٧٨٣ . وكان تعليما مدنيا مجانيا مشتركا بين البنين والبنات وعاما لكل أفراد الشعب بدون تمييز . ثم قام القيصر الاسكندر الاول فى سنة ١٨٠٢ باعادة تنظيم التعليم على غرار ما تصوره كل من كومنيوس Comenius وكوندرسيه Condorcet عن المدرسة الموحدة . وقد تكون النظام التعليمى آنذاك من المدارس الابتدائية والمتوسطة والثانوية وكانت مجانية وعامة للجميع بل وكانت أول مدرسة ديمقراطية موحدة école unique فى أوربا . لكن هذا النظام لم يدم طويلا فقد قام القيصر نيقولا الاول فى سنة ١٨٢٩ باعادة تنظيم التعليم على أسس طبقية وحرم التعليم الثانوى على الطبقات الدنيا والفقيرة وكان هناك نظامان أحدهما للعامة والآخر للخاصة . واستمر ذلك الوضع مدة طويلة حتى قيام الثورة الشيوعية عندما قامت الحكومة السوفيتية فى سنة ١٩١٨ بانشاء المدرسة الموحدة على أسس ديمقراطية من التعليم المدنى المشترك المجانى فى كل المراحل . وقد حقق التعليم فى الاتحاد السوفيتى تقدما كبيرا فى السنوات الاخيرة لا سيما بعد موت ستالين .

وتقوم النظرية التربوية التى يعتمد عليها التعليم فى الاتحاد السوفيتى على أساس الفلسفة الماركسية التى أرسى دعائمها كل من كارل ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣) وفريدريك انجلز (١٨٢٠ ـ ١٨٩٥) وفلاديمير لينين (١٨٧٠ ـ ١٩٢٤) وهى الفلسفة التى تستمد أصولها من « جدلية هيجل » .

وقد أعطى ماركس أهمية كبرى للعالم المادى ويتفق مع ماذهب اليه أنجلز من أن الاسباب الحقيقية للثورات والتغير الاجتماعى تتمثل فيما يترتب من نتائج على عملية الانتاج والتبادل الاقتصادى . وهذه هى فكرة أو مبدأ « الحتمية الاقتصادية » Economic Determinism



أو الاعتقاد بأن مجرى التاريخ بما فى ذلك نشأة وتطور المؤسسات يعتمد على مدى تأثير البيئـــة الاقتصادية على احتياجات الانسان الاقتصادية ٠ وقد تطورت عقيدة أو مبدأ « الحتمية الاقتصادية » على الاســـاس الديالكتيكى أو الجدلى ٠ ورفض ماركس وأنصاره فكرة المادية الآلية أو الميكانيكية التى أثرت وتأثر بها بعض علماء القصر الفيكتورى **ولم يتجاهل ماركس وأنصاره حرية الانسان فقد اعتقدوا بأن الانسان صانع تاريخ نفســـه الا أن حريته محدودة بظروف بيئته وهى ما ليست من اختياره** ٠ وتعتقد الجدلية المادية بامكانيـة وجود مجتمع كامل مثالى على الارض وهو المجتمع الذى تنعدم فيه الطبقات وليس المجال هنا مجال شرح النظرية الماركسية ٠ ان ما يعنينا هو ما سبق أن أشرنا اليه من قيام النظرية التربوية السوفيتيـــة فى اطار الفلسفة الماركســـية التى تعنى التزاما تاما بالمبادىء التى وضعها روادها الثلاثة الاول الذين سبقت الاشارة اليهم ٠ وفى تفســـير ذلك يقول كالينين Kalinin وهو من رؤساء الجمهورية السابقين للاتحاد الســـوفيتى : « ان المبادىء الشيوعية فى صورتها الاساسية انما تعنى مبادىء المثقفين والشرفاء والتقدميين من البشر ٠ انها الحب للوطن الاشتراكى والصداقة والانسانية والامانة انها الحب للعمل الاشتراكى ولكثير من المبـــادىء الرفيعة الاخرى التى يفهمها كل العالم ٠ ان غرس هذه المبادىء وجنى ثمارها يمثـــل أهم مكونات التربية السوفيتية » ٠

ويؤكد كل من يســـيبوف Yesipov وجونشـــاروف Goncharov ضرورة تعليم التلاميذ كمواطنين ســـوفيتيين وفى شرح ذلك يقولون : « **ان الوطنية الســـوفيتية تتمثل فى الولاء والاخلاص التـــام للحزب الشيوعى وفى الاستعداد الكامل لخدمة نهج لينين وستالين** » ٠

وقد تنبه قادة الاتحاد السوفيتى منذ البداية الى أهمية التعليم فى احداث التغيير الفكرى والاجتماعى المطلوب وبناء المواطن الســـوفيتى الجديد وكانت

الأمية من أهم المشكلات التى واجهوها بعد الثورة وكان ما طرأ على الاتحاد السوفيتى من ظروف لا سيما الغزو الالمانى سنة ١٩٤١ من عوائق التقدم لكن السوفيتيين أفاقوا من كبوتهم بشجاعة وكان التقدم الذى أحرزوه فى كل من التعليم العام والفنى والعالى مثار دهشة واعجاب .

وفى السنوات الاولى للحكم السوفيتى كانت المدارس تجرب الافكار الحديثة التى اشتقت من الديمقراطية الغربية فكانت تستخدم طريقة دالتون Dalton plan عن الدراسات الفردية أو التعينيات وكان هناك اهتمام كبير بأفكار ومشروعات جون ديوى John Dewey وكلباترك William Kilpatrick وعندما تسلم ستالين زمام السلطة حارب هذه الافكار والتجارب وعاد بالتربية الى الطريقة التقليدية فى التعليم وطرائق فترة ما قبل الثورة .

المصادر الرئيسية للنظرية التربوية السوفيتية :

تعتبر كتابات كل من ماركس ولينين وكروبسكايا وبافلوف وماكارنكو المصادر الرئيسية الممثلة للنظرية التربوية السوفيتية .

فقد اهتم ماركس فى كتابه « رأس المال » بأهمية الانتاج والعمل فى العملية التربوية . فاحترام العمل وتكوين الاتجاهات الصحيحة نحوه يعتبر من أهم الاسس الاخلاقية للتربية السوفيتية ان الحياة نفسها تتركز حول العمل ويجب أن نتأكد دائما أهمية العمل وقيمته . ويشير ماركس الى روبرت أوين R. Owen الانجليزى ومدرسة مصنعه المشهورة ويقول أن كل العمليات التربوية الحقيقية تمتد بجذورها الى العمل المنتج وقد اهتم لينين أيضا بالجوانب الانتاجية والاقتصادية فى العملية التربوية واهتم أيضا بتربية النشء على الأسس العقائدية الجديدة وفى شرح ذلك تقول كروبسكايا زوجته « لقد اهتم لينين اهتماما كبيرا بتنشئة الاجيال الصاعدة ونظر الى المدرسة على اعتبار أنها أداة أو وسيلة لاعادة تربية هذه الاجيال مشبعة بروح الشيوعية » .

وتقوم النظرية التربوية السوفيتية أيضا على أساس الفصل بين الدين والدولة . وفى ذلك يقول كالبنين : « ان بين الجيل القديم من رجالنا أناساً دينيين يحملون الصلبان ويترنمون بصلواتهم والاجيال الناشئة تسخر منهم . يجب أن نتذكر أننا لا نضطهد أحدا لدينه وانما نعتبر ذلك تخلفا نحاربه بالوسائل التربوية » .

والمصدر الآخر للنظرية التربوية السوفيتية يتمثل فى آراء ووجهات نظر بافلوف Pavlov الفسيولوجية التى تعطى لأثر العوامل البيئية فى نمو الفرد وتكوينه أهمية أكبر من العوامل والقدرات النظرية ولذلك لا يؤمن المربون السوفيتيون بقيمة اختبارات الذكاء لا سيما بعد التجربة المريرة عندما طبقت بعض هذه الاختبارات فى بعض المناطق غير الروسية وفى وسط آسيا وكشفت عن تخلف هذه المناطق . وقد أثارت هذه النتائج جدلا عنيفا بين الساسة والمربين السوفيتيين على السواء . فالمعروف ان اختبارات الذكاء تكون مشبعة بالعوامل الثقافية . ولذلك يعتبرون اختبارات الذكاء وسيلة برجوازية تساعد على تدعيم التماين الطبقى .

وأخيرا ينبغى أن نشير الى ماكارنكو وآرائه التربوية من خلال النظام والجماعية . وعلى الرغم من الشهرة الكبيرة التى حظى بها ماكارنكو فانه من الصعب أن نرى له فلسفة تربوية متكاملة . وفى كتابة مشكلات التعليم السوفيتى نجده يركز على فكرة النظام والعقاب وفكرة الجماعية . الا أنه ينبغى أن نتذكر - من ناحية أخرى - أن من أهم المشكلات التى واجهها نظام الحكم السوفيتى منذ البداية الى جانب مشكلة الامية مشكلة ملايين الاطفال المشردين بلا مأوى نتيجة الاضطرابات والحرب الاهلية التى أعقبت الثورة وضرورة العناية والاهتمام بتربية هؤلاء الاطفال وفى هذا المجال بالذات حقق ماكارنكو شهرته التى لا تنطفىء فى « النظام » و « الجماعية » .

خروشوف والاصلاحات التعليمية الحديثة :

يرتبط اسم خروشوف باسم الاصلاحات التعليمية التى صدر بمقتضاها قانون ٢٤ ديسمبر سنة ١٩٥٨ والذى بدىء فى تطبيقه فى العام التالى . ومع أن خطة الاصلاح أعدتها أكاديمية العلوم التربوية للاتحاد السوفيتى الا أن ارتباطها باسم خروشوف جاء نتيجة الخطاب الذى ألقاه قبل ذلك فى مؤتمر الشبيبة (الكوسمول) فى ابريل ١٩٥٨ وعبر فيه عن أهم معالم خطة الاصلاح وأعقب ذلك مقالة طويلة له فى جريدة

« البرافدا » فى ٢١ سبتمبر ١٩٥٨ ٠ وكانت أهم اتجاهات الاصلاح التعليمى العدول عن فكرة مد سن الالزام من سن السابعة حتى الثامنة عشرة بدلا من سن السابعة حتى الخامسة عشرة ذات العشر السنوات وذلك لاعتبارها فكرة غير ذات العشر سنوات وذلك لاعتبارها فكرة غير عملية أو واقعية ٠

ومنذ عام ١٩٥٦ كان هناك اتجاه ينادى بضرورة افساح المجال فى مناهج المدرسة ذات العشر السنوات للأنشطة العملية والتدريب العملى للاعداد للحياة وللظروف الاقتصادية والاجتماعية المتغيرة ٠ وعملت بالفعل تجارب منذ ذلك الحين فى كثير من المدارس ذات العشر الفصول على نطاق تجريبى واعتمد القانون الجديد على نتائجها ٠ ولذلك فان المدرسة ذات العشر السنوات ألغيت بالتدريج ليحل محلها المدرسة ذات الثمانية فصول وهى المدرسة الالزامية ما بين سن السابعة والخامسة عشرة ٠وفيها تطبق المناهج الدراسية الجديدة ٠ وتسمى هذه المدرسة مدرسة التعليم العام والعمل والدراسات البوليتكنيكية ٠

وهى تنقسم الى قسمين :

(أ) القسم الأول : وهو المرحلة الابتدائية وتتكون من أربع سنوات من سن ٧ ــ ١١ ٠ وفيها تتركز الدراسة حول دراسة اللغة القومية أو الروسية ويخصص لها ١٢ ساعة أسبوعيا فى خطة الدراسة فى الثلاث السنوات الاولى تنقص الى عشر ساعات فى السنة الرابعة ٠ وتحظى الرياضيات باهتمام كبير على مدى الأربع السنوات ٠ وفى السنة الرابعة يدرس التاريخ والطبيعة Nature وهى مزيج من دراسة الجغرافيا والعلوم الطبيعية ٠وتشمل خطة الدراسة على ساعتين أسبوعيا طيلة الاربع سنوات للتدريب على العمل وفى السنتين الاخيرتين تخصص ساعتان أسبوعيا على الاقل لما يسمى بالعمل النافع اجتماعيا أو « العمل ذى النفع الاجتماعى » ٠ ويتكون التدريب على العمل فى هذه المرحلة من العمل اليدوى المتنوع وجمع المحاصيل الزراعية ٠ ويدرس الرسم والموسيقى والغناء والتربية الرياضية طيلة السنوات الاربع وتحتل المادتان الأوليان ساعتين أسبوعيا أما المادة الاخيرة فيخصص لها ساعة أسبوعيا فى خطة الدراسة ٠

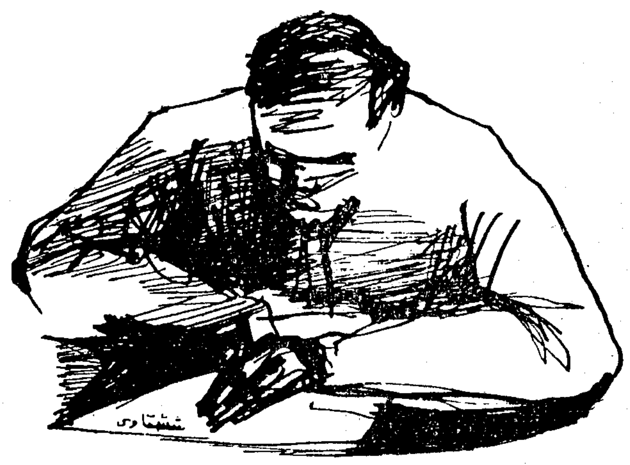
(ب) القسم الثانى : وهى المرحلة الأولى من المدرسة الثانوية ومدتها أربع سنوات من سن ١١ ــ ١٥ تمتد من الصف الخامس حتى الصف الثامن على اعتبار انها امتداد للمدرسة الابتدائية ٠

وبهذا يتشابه نظام التعليم السوفيتى حتى نهاية هذه المرحلة تشابها تاما مع نظام التعليم فى انجلترا من حيث فئات العمر (٧ ــ ١١ ، ١١ ــ ١٥) ومدة الدراسة (أربع سنوات ابتدائى وأربع سنوات مرحلة ثانوية أولى) ٠

وطول فترة الالزام من سن ٧ الى ١٥

ويدرس فى السنة الاولى من هذه المرحلة أى الصف الخامس مادة الجغرافيا بدلا من الطبيعة Nature ويخصص لتدريسها حصتان (ساعتان) أسبوعيا ٠ وتدرس العلوم البيولوجية ويخصص لها ساعتان ٠ وتدرس لغة أجنبية فى هذه المرحلة ويخصص لها أربع ساعات أسبوعيا فى السنة الاولى تنقص الى ثلاث ساعات فى السنوات الثلاث التالية ٠ أما التدريب على العمل فيزداد نصيبه فى الخطة بواقع ثلاث ساعات أسبوعيا ٠ وعلى كل تلميذ أن يعمل لمدة أسبوعين فى نهاية كل دورة فى المؤسسات الصناعية ٠ ويدرس الادب أول ما يدرس فى هذه المرحلة ويخصص له ما بين ساعتين أو ثلاث ساعات أسبوعيا ٠ وأضيف الى السنة السادسة تدريس الطبيعيات بمعدل ساعتين أو ثلاث أسبوعيا ٠ أما تدريس اللغة الروسية فيخصص له ست ساعات فى السنة الخامسة تنقص الى خمس فى السنة السادسة ثم الى ثلاث فى السابعة ثم الى ساعتين فى السنة الثامنة ٠ وتدرس الكيمياء فى السنة السابعة والثامنة بمعدل ساعتين أسبوعيا وكذلك الرسم الميكانيكى ويخصص لتدريسه ساعة أسبوعيا ٠

وقد أكد خروشوف فى مقالته بجريدة « البرافدا » أهمية قيام كل تلميذ بعد أنهاء السنة الثامنة وهى نهاية سن الالزام بالاشتراك فى الأعمال ذات النفع الاجتماعى فى المؤسسات والمزارع الجماعية وغيرها من مواقع العمل والانتاج ٠ وتقدم للتلاميذ تسهيلات لمواصلة



دراستهم عن طريق التحاقهم ببعض المدارس كطلبة غير متفرغين • ويؤهل النجاح فى هذه الدراسة للالتحاق بالتعليم العالى والمعاهد العليا والجامعات •

أما المرحلة الثانية من المدرسة الثانوية فهى تتكون من ثلاث سنوات ويلتحق بها بعض التلاميذ الذين أنهوا المرحلة الأولى • وهذه المرحلة توجد فى نطاق المدرسة الثانوية الكاملة ذات الاحدى عشرة سنة التى توجد فى المدن الكبيرة تمييزا لها عن المدرسة السابقة وهى المدرسة الثانوية غير الكاملة وذات الثمانية سنوات التى تنتشر فى الريف • ويمكن للتلميذ الذى أنهى المدرسة ذات الثمانية سنوات أن يلتحق بالمدرسة ذات الاحدى عشرة سنة • وهدف هذه المرحلة مساعدة التلميذ على استكمال تعليمه العام وحصوله على مؤهل فى فرع من فروع الانتاج والصناعة وفى هذه المرحلة تخصص اثنتا عشرة ساعة اسبوعيا أى ثلث خطة الدراسة للمواد التقنية Technical والتدريب النظرى والعملى فى الانتاج الصناعى • وتخصص أربع ساعات أسبوعيا لتدريس الرياضيات وأربع ساعات فى السنتين الاولين وساعتين فى السنة الاخيرة لتدريس الكيمياء • وتخصص ثلاث ساعات أسبوعيا لتدريس الادب وساعتان وثلاث وأربع فى السنوات الاولى والثانية والثالثة على التوالى (أى من الصف التاسع الى الحادى عشر) لتدريس التاريخ ويخصص ثلاث ساعات أسبوعيا فى السنة الأولى فقط لدراسة الأحياء والعلوم البيولوجية وكذلك تخصص ساعتان أسبوعيا فى السنة الاولى للرسم الميكانيكى • ويخصص للفلك ساعة أسبوعيا فى السنة الثانية وللاقتصاد والجغرافيا ساعتان فى السنة الثانية والثالثة • وأخيرا يخصص لدستور الاتحاد السوفيت ساعتان أسبوعيا فى السنة الاخيرة •

التربية البوليتكنيكية :
Polytechnical Education

يستند تنظيم التعليم العام فى الاتحاد السوفييتى على أساس من التربية الشاملة أو البوليتكنيكية فى مدرسة موحدة تتشابه فى اتجاهها العام مع المدرسة الشاملة Comprehensive School فى انجلترا والولايات المتحدة الامريكية وكندا وكثير من الدول الأوربية التى تأخذ بفكرة المدرسة الموحدة •

وقد سبق أن أشرنا الى اهتمام النظرية التربوية السوفيتية باكساب الفرد الاتجاهات السليمة نحو العمل واحترامه وتقديره • وهذا يستلزم بالطبع المعرفة بطرائق الانتاج والمهارات الفنية وأسسها النظرية وهذا يعنى أن يكون التعليم ممتزجا بالعمل المنتج أو بالعمل ذى النفع الاجتماعى، أو بعبارة أخرى يعنى سد الهوة او الفجوة بين التعليم العام النظرى والتدريب المهنى والعملى • وهو أهم ما نحتاج اليه نحن فى اعادة بنياننا التعليمى اذا أردنا أن نخلصه مما يعانيه من النظرية والجفاف • وتقوم التربية الشاملة أو البوليتكنية فى الاتحاد السوفيتى على سد هذه الثغرة وهى التربية التى تجمع بين الجوانب المعرفية المختلفة• وهى لا تعنى تعليما مهنيا أو فنيا فقط وانما هى نوع من التربية المتنوعة أو ما يعرف أحيانا بالتربية الحرة • وهى تشمل مواد نظرية عامة ومواد فنية عامة وهى غالبا مواد تتمثل فى الطبيعة والكيمياء والرياضيات والجغرافيا والعلوم الطبيعية والرسم الميكانيكى وغيرها من المواد التى يكتسب

التلميذ عن طريقها المعرفة الاساسية اللازمة فى كل ميدان من ميادين الصناعة والزراعة . وفي ممارسة التلميذ لنشاطه فى مصنع المدرسة ومعاملها وكذلك فى تدريباته بالمصانع والمزارع الجماعية والحكومية (الكلخوزات والسوفخوزات) يتعلم تطبيق النظرية على العمل . وتتضمن التربية البوليتكنيكية المعرفة بأهم الفروع الرئيسية للاقتصاد والعمل فى الانتاج والصناعة . وعلى مدى الاحدى عشرة سنة التى تمتد اليها التربية البوليتكنيكية فى المدرسة الثانوية الكاملة نجد أن النسب التى تخص كل مجموعة من المواد وهو ما يعكس أهميتها النسبية فى خطة الدراسة الاسبوعية كما يلى :

٣٦٪ للدراسات الانسانية و ٥ر٣٢٪ للمواد العامة (الرياضيات والعلوم) و ٢١٪ للتدريب اليدوى والتجارب والانتاج والمهارات الفنية الهامة و٥ر١٠٪ للتربية الفنية والتربية الرياضية .

وفى هذا الاطار هناك عدة مبادىء معينة أساسية يهتم بتعليمها كجزء من التعليم أو التربية البوليتكنيكية منها :

أولا : هناك المبادىء الاقتصادية والاجتماعية للانتاج الاشتراكى مثل الملكية العامة لوسائل الانتاج وتخطيط التنمية الاقتصادية وزيادة الطاقة الانتاجية وحماية مصالح العمال .

ثانيا : هناك المبادىء الفنية والعلمية الاقتصادية التى تتضمن التطبيق الواسع للعلوم على الصناعة واكتشاف طرائق جديدة للانتاج وتطوير التشغيل الذاتى أو الآلى .

ثالثا : هناك ما يتعلق بالتنظيم والجوانب العملية الاقتصادية التى توضح أثر تحول طرائق الانتاج بالنسبة للعمل من العمل الفردى الى الانتاج الجماعى . والمبادىء الهامة التى تتمثل فيها هذه المبادىء هى انتاج الطاقة التي يعتبرها لينين من الخطوات الهامة نحو الشيوعية وكذلك الانتاج الكيميائى والزراعى .

ويقوم التعليم أو التربية البوليتكنيكية بواجبين أساسيين :

(أ) العمل على رفع وزيادة الانتاج بتدريب العمال من أجل عالم صناعى جديد ومتغير .

(ب) ترقية وتنمية النمو المتكامل للفرد حتى يستطيع أن يسهم فى بناء المجتمع ويستطيع أن يستمتع بوقت فراغه الذى سيزداد باستمرار مع التوسع فى استخدام التشغيل الذاتى أو الآلى .

محمد منير مرسى



سيكوتورى ..
والشخصية الأفريقية

لمعى المطيعى



فى ٢٣ نوفمبر من عام ١٩٧٠ جاء صوت « أحمد سيكوتورى » عبر الاثير يعلن للعالم أن غزوا رجعيا استعماريا يهدد العاصمة (كوناكرى) وكان شعبنا قد شاهده واستمع اليه فى ٢٣ يوليو من عام ١٩٦٤ ، فى احتفال الاتحاد الاشتراكى العربى بذكرى ثورتنا .. وعرفناه محدد الهدف واضح الرؤية .

وفى (غينيا) تعرفه مؤتمرات (حزب غينيا الديموقراطى) محاضرا .. ويستمع اليه المكتب السياسى شارحا لأهداف الثورة الافريقية .

ومن مجموع هذه المحاضرات والاحاديث والخطب، توالى دور النشر فى أكثر من بلد ، اصدار الكتب التى تحمل اسم « سيكوتورى » .. ومنها (غينيا وتحرر افريقيا) و (المثقفون والعمل الثورى) و (نحو صبغة افريقية كاملة) و (تجربة غينيا الثورية) وغيرها .

فاذا وجد القارىء تداخلا بين هذه الكتب جميعها فذلك لأن دور النشر تعطى أكثر من عنوان لمحاضرات الرئيس « أحمد سيكوتورى » وأحاديثه وتصريحاته .

والمؤكد أن القارىء سيجد عبارات كثيرة تتكرر بذاتها فى أكثر من محاضرة وفى أكثر من حديث

● ان غينيا لايمكن أن تشعر بالاطمئنان اذا لم تتحرر افريقيا بأسرها .

● الزعيم الحق هو ذلك الزعيم الذى ينسجم تفكيره ومعنى وجوده وسلوكه الاجتماعى وأهدافه انسجاما كاملا مع خصائص شعبه .

● الشرط الاول الذى تتطلبه الديموقراطية هو الحرية .. على مستوى الوطن يكون التحرر من الاستعمار .. وعلى مستوى المواطن تكون حرية الارادة والمساواة .

(أحمد سيكوتورى)

وفى أكثر من خطاب مثل : (الشخصية الافريقية .. العودة الى افريقيا .. الاصول الافريقية .. البحث عن حلول افريقية .. التراث الافريقى .. الضمير الافريقى .. رد الاعتبار لأفريقيا .. الروح الافريقية .. الثقافة الافريقية .. الانسان الافريقى .) وعبارات أخرى كثيرة تؤكد جميعها حرص « سيكوتورى » على بلورة الشخصية الافريقية .

ويتضح هذا الخط العام فى برنامج (حزب غينيا الديموقراطى) وفى الدستور وبرامج التعليم واعادة البناء الاقتصادى وفى الاتجاه العام لدولة (غينيا) .. أكثر من هذا ، نلمس الاعتزاز بالبيئة الافريقية

فى كلام سيكوتورى ، فندرك أن أسلوبه نبت من البيئة الافريقية الخالصة ، فالتشبيهات والاستعارات مستمدة من أرض أفريقية ، والعبارة بسيطة ببساطة شعبها .. والفقرة التالية من محاضرة **لسيكوتورى** فى **كوناكرى** عام ١٩٥٩ :

« لقد قدمنا لكم هذا الحزب منذ اثنى عشر عاما مضت ، قدمناه كمجرد بذرة . وقلنا لكم وقتذاك أنه ينبغى أن توضع البذرة فى الظروف الملائمة ، فى أفضل الظروف التى تساعد على اخصابها ، وعلى الانتاج الوفير . وقلنا أيضا اننا وضعنا بذرتنا هذه فى أيدى شعب غينيا ، وطلبنا من جميع شباب هذه البلاد أن يتسلحوا بالنبال ليدافعوا عن هذه الشجرة الصغيرة ، ويحموها ، حتى لا تستطيع الطيور المؤذية أن تسلبنا أوراقها وثمارها . وطلبنا من جميع النساء اللواتى تعشن على أرض غينيا أن تجلبن الماء صباحا ومساء لتغذية هذه الشجرة .. واليوم وقد اكتمل نمو الشجرة ، جاء العمال والفلاحون والرجال والنساء ليحيطوها بسياج متين يحميها من الحيوانات المفترسة .. هذا وقد ذكرنا أثناء المؤتمرات العديدة أن هذه الشجرة مثل الحق ، فينبغى للشعوب أن تدرك الحق ، وحالما تنجح هذه الشعوب فى تمييز الحق عن الباطل فانها لن تحيد عن الحق أبداً . »

وهكذا فى صورة بسيطة يقدم « سيكوتورى » أفكارا سياسية عميقة .. الحزب هو الشجرة اشترك فى انمائها وتغذيتها الشعب من عمال وفلاحين ورجال ونساء .. والحزب هو شجرة الحقيقة التى يعتمد عليها فى تنفيذ المخطط كله .

حزب غينيا الديموقراطى :

فى غينيا حزب واحد هو (حزب غينيا



الديموقراطى) ويشرح « سيكوتورى » هذا الوضع بقوله :

« ان الوحدة السياسية ليست هدفا نهائيا انها مجرد وسيلة لايجاد حركة تقدمية ،ووسيلة لصيانة تلك الحركة .. ان حزب غينيا الديموقراطى حركة قومية تضم كل من يناضل ضد الاستعمار ويريد أن يسهم فى بناء دولة ديموقراطية . وهو حركة شعبية تربط كل جماهير الشعب . ويسير الحزب على أسلوب علمى ، عماده تحليل المواقف التى تنشأوتحليل أهدافها وأشكالها ثم يحرص الحزب على تحويل قراراته الى أعمال . فالعمل غذاء العقل ،والعمل يزيد من خصوبة أفكار الحزب . وفى لائحة الحزب مبدأ النقد والنقد الذاتى ، لأنه بدون النقد والنقد الذاتى لا يمكن تحديد ما هو صواب وما هو خطأ ، كما يكون من المستحيل مقاومة أعداء الحزب الذين يستخدمونه فى أغراض مخالفة تماما لأهدافه .

تحرير افريقيا بأسرها :

ثم يشرح « سيكوتورى » أن الاحزاب ثلاثة .. الاول للماضى وأتباعه (لا يكفون عن ترديد : هذا ما قلناه عام ١٩٠٠ .. ولا يقولون . هذا مانفعله اليوم أو هذا ما سنفعله غدا) والثانى للحاضر ، وينشغل أتباعه بالمشاكل اليومية .. والثالث للمستقبل ويرسم خطوطا لماينبغى أن يفعل .. وبعد أن يوضح أن حزب غينيا الديموقراطى هو حزب المستقبل والحاضر والماضى يقول :

« ان الهدف الرئيسي هو تحرير افريقيا باسرها اذ أن غينيا لا يمكن أن تشعر بالاطمئنان اذا لم تتحرر افريقيا بأسرها .. وهى التى تسجل ألم شعوب افريقيا المستعمرة وعلينا أن ندفع الألم عن روح الافريقى وجسده » .

ولهذا فان دستور غينيا لا يشتمل على مشاكل غينيا وحدها ، بل يشتمل على المشاكل الافريقية ومشاكل الانسان الافريقى عموما ... ودور غينيا لا يمكن أن يكون شيئا آخر غير (تحرير الضمير الافريقى) تحريرا شاملا و (رد الاعتبار للانسان الافريقى) .

الشخصية الافريقية :

ويمضى « سيكوتورى » ليؤكد :

« ان كل افريقى ينبغى أن يدرب نفسه بحزم ، على أن يكون أداة فى خدمة الشعب .. وعليه أن يعود الى المصادر الثقافية والادبية الافريقية ، وأن يسترد ضميره . ويغير أفكاره ، ويعدل أعماله بحيث تتناسب مع القيم الافريقية ، والثورة لا يمكن أن تهدف على الاطلاق الى ايجاد حل وسط بين شخصيتين مختلفتين ... بين الشخصية الافريقية وشخصية الدول الاستعمارية .. وان محاولة ايجاد مجتمع عن طريق التوفيق بين الشخصية الافريقية ودول العالم الاستعمارى ليست سوى محاولة تتعارض مع كل الحقائق الثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية .. وينبغى تأكيد الشخصية الافريقية التى لا يمكن بدونها أن نجد طريق الانطلاق ومبادىء التطور وقوانينه الصحيحة » .

الثقافة والشعب :

ودراسة أفكار « سيكوتورى » فى هذا المجال توضح أنه يرسم دائما نموذجا للقائد السياسى المثقف الذى يربط بوعى كامل بين الثقافة والموقف السياسى ، فالثقافة لا يمكن فصلها عن الشعب ، ولذلك فان الزعيم السياسى الذى يحوز ثقة الشعب ينبغى أن يدافع عن القيم الثقافية للشعب .



« فالزعيم الحق هو ذلك الزعيم الذى ينسجم تفكيره ومعنى وجوده وسلوكه الاجتماعى واهدافه انسجاما كاملا مع خصائص شعبه · ومن واجبه أن يحافظ على الصلة الطبيعية الوثيقة بين عمله السياسي وبين الثقافة الخاصة لشعبه ، وهو لا يستطيع أن يؤثر فى الشعب اذا لم يكن مرتبطا بالقواعد والقيم التى تحكم سلوك الشعب وتؤثر فى تفكيره » ·

وهذه القواعد والقيم تختلف من منطقة الى أخرى ، ومن هنا جاء اختلاف الثقافات ·· والى جانب الحالة المادية التى يوجد عليها شعب من الشعوب فان حالته الفكرية والفلسفية والاخلاقية تعطى لثقافته شكلا خاصا فى التعبير ، ومعنى مميزا لها ·

« ولكن اعتقاد شخص معين بأن شعبه أو فئته أو ثقافته تملك وحدها القيم الاخلاقية ، وبأن الحقيقة لا توجد فى أى مكان آخر سوى وسطه القومى أو العنصرى أو الثقافى أهو من قبيل الاوهام الزائفة والمعتقدات الباطلة من أساسها · ان كل الاكتشافات الانسانية وكل المحصول الفكرى وتطور العلوم ليست ملكا خاصا لأحد بل هى نتيجة للتطور الانسانى العام وليس لأى شعب الحق فى ادعاء احتكاره .» ·

وهكذا يحرص « سيكوتورى » على بيان الجانب الانسانى فى الثقافة بعد أن ركز على الشخصية الافريقية كمحاولة لوثبة جديدة ضد الميراث الاستعمارى ·· اذ أن الاستعمار أظهر مهارة فائقة فى تحطيم الشخصية القومية الافريقية ، وأوجد لدى كثيرين من المثقفين الافريقيين (عقدة النقص) ووصل الامر الى حد التأثير على الكثيرين بأن ذهب بعضهم الى ترديد أن الوسيلة الوحيدة للحصول على العلوم الحديثة تتمثل فى التنكر للقيم الاخلاقية والفكرية والثقافية لبلادهم · ولم يكن من باب المصادفة المجردة أن يبلغ الاستعمار أوج قوته واتساعه بذات الوقت الذى راجت فيه نظرية (العقلية البدائية) التى نادى بها « ليفى بريل » ·· فالاستعمار كان يمثل عقدة الاستعلاء والشعور بالتفوق الاخلاقى والفكرى والثقافى ازاء الشعوب المستعمرة ·· ويزعم أنه جاء لتعليم الشعوب الافريقية ورفع مستواها الثقافى والاجتماعى ·

الثقافة والشخصية الافريقية :

وبشكل حاسم يتصدى سيكوتورى لهذه المزاعم : « يجب علينا أن نفضح هذه النزعة الزائفة التى تقول اننا مدينون للاستعمار بمحصول ثقافى فرض علينا على حساب ثقافتنا الخاصة ، ان جميع الثقافات تتبع فى تطورها الداخلى قانونا خاصا بها ، فلا يمكن لأى ثقافة أن تزعم بأنها أسمى وأفضل من غيرها · ثم يجىء دور الجهود المتواصلة لايجاد الطريق الخاص للتطور والازدهار اذا أردنا أن يتم تطورنا وازدهارنا دون مساس بشخصيتنا الافريقية · ومن هنا تجىء أهمية الانعطاف نحو القوى التى تعبر بصدق عن الحاجات الحقيقية · فالفلاح البسيط فى قرانا يحمل مميزات افريقية أصيلة أكثر من المحامى أو الطبيب فى المدن الكبرى · والواقع أن ذلك الفلاح الذى حافظ على نقاء شخصيته وطبيعة ثقافته هو أقوى شعورا وأحسن ادراكا من غيره لحاجات افريقية الحقيقية ·

العودة الى افريقيا

فى الكتب التى أشرنا اليها فى صدر المقال والتى تعنى بمنهج تفكير « سيكوتورى » نجده يعتبر **أن أيسر طريقة لحل المشاكل ، هى أن يضع**



لها حلولا افريقية ، صحيحة فى طبيعتها وفى تصورها النظرى وهدفها العملى . ولا بأس هنا أن نتناول بعض الموضوعات وهى فى مجموعها تعبر عن صياغة افريقية خالصة تشكل الملامح الرئيسية للشخصية الافريقية :

الديموقراطية :

فى تفكيره أن الديموقراطية ذات أشكال متعددة ويمكن تفسيرها بطرق مختلفة حسب الاتجاه الفكرى الذى يقف خلفها ومدى ما تحققه لجموع الشعب . ولا يمكن أن نحكم على أمة من الامم على أساس الصفات الفردية لقادتها .

« لقد كانت دولة ألمانيا الاشتراكية الوطنية ـ ألمانيا العصر الهتلرى ـ تحكمها أعظم الشخصيات البارزة فى الجيش الالمانى أو فى الاقتصاد أو المالية أو العلوم . ومع هذا كانت دولة رجعية ، ومعنى ذلك أننا يمكن أن نجد دولة رجعية يقودها رجال بارزون . ان نوع الدولة يحدد على أساس التقدم الذى تنجزه لمصلحة الشعوب وعلى أساس دورها فى دفع أو عرقلة تقدم جماهير الشعب . ويمكن أن يقود دولة ما رجال ليسوا على قسط كبير من التعليم ، رجال ينحدرون من طبقات عاملة ، ومع ذلك فيمكنهم أن يحرزوا تقدما عظيما لمصلحة السكان . »

ويرى « سيكوتورى » انه اذا كانت الدكتاتورية هى تركيز السلطات فى يد رجل واحد أو مجموعة من الرجال فان الامم مهما كانت طبيعتها فمحاولة انجاز أهدافها التى حددتها مقدما انما تحمل فى طياتها (طابع الدكتاتورية) .

« لكى نعرف طبيعة هذه الدكتاتورية التى تظهر بطريقة متباينة فى الامم الديموقراطية وغير الديموقراطية ينبغى أن نراعى الظروف الموضوعية لممارسة الدكتاتورية .. فاذا كانت الدكتاتورية التى تزاولها الحكومة تنبثق من ارادة الشعب بأسره ـ فان الدكتاتورية تكون ذات طبيعة شعبية ، وتكون الدولة ، دولة ديموقراطية ، وديموقراطيتها يمارسها شعب يتمتع بالسيادة القومية .. ان الدولة تفقد صفتها الديموقراطية عندما تكون الدكتاتورية التى تزاولها مقصورة على مصالح ملك أو طبقة اجتماعية أو أية مجموعة أخرى دون مصالح كل الشعب . »

وفى كتاب بالفرنسية (غينيا والتحرر الافريقى ص ٢١٦) يتحدث « سيكوتورى » عن دكتاتورية الشعب وممارسة الديموقراطية يقول :

« ان الذين يزاولون جزءا من الدكتاتورية الشعبية انما يعينون من قبل الشعب ، والشعب هو الذى يخلع عليهم السلطة بالوسائل الديموقراطية ويمنحهم اياها ليتولوا ادارة شئونه كلها أو ادارة جزء منها . »

وفى صورة بسيطة يوضح أفكاره هذه بقوله :

« لقد اعتاد الافريقيون على أشكال معينة من الديموقراطية ، فالمتقدمون فى العمر كانوا فى افريقيا القديمة يتكلمون باسم بلادهم . ولعلك لاحظت وتأكدت خلال رحلاتك فى البلاد وأنت تشرح برنامج الحزب فى قرية ما ، أن أكبر الرجال سنا هو الذى يتولى ـ عادة ـ الاجابة فى بادىء الامر . »

ومهما يكن من أمر فان الشرط الاول الذى تتطلبه الديموقراطية هو الحرية : « **على مستوى الوطن يكون التحرر من الاستعمار وعلى مستوى المواطن تكون حرية الارادة والمساواة** » .

ومن أبرز مشاكل المساواة :

مساواة المرأة بالرجل :

اذا عدنا الى التراث الافريقى لا نجد أن المرأة تعتبر مخلوقا أدنى « فان كثيرا من الجماعات لاتزال تخضع لسلطة الامومة .. والام هى الدعامة ورئيسة الاسرة من الناحية الشرعية والتاريخ الافريقى يتحدث عن ملكات شهيرات . »

الا أن وضع المرأة الافريقية فى الوقت الراهن لا يتفق مع التقاليد الافريقية الاصيلة ولا يتفق مع تضحياتها فى النضال ضد الاستعمار .

« ان هذه الاوضاع قد خلقها الاستعمار الذى حط من قدر الرجل الافريقى وأبقى المرأة الافريقية فى مكان أدنى من الرجل » لذا جعل الاستعمار من المرأة الافريقية « عبدا لعبد » .. فراح الرجل الافريقى يرتب الناس هكذا : الرجل الاوروبى فالمرأة الاروبية فالرجل الافريقى فالمرأة الافريقية » .

ولا يمكن أن تصبح ثورة غينيا ذات أثر شامل ما دام شطر من الشعب مبعدا عن البعث القومى .. واذا كان من المهام الرئيسية تحرير (الضمير الافريقى) فكيف يتسنى هذا والرجل الافريقى يستعبد المرأة الافريقية .

« ان نضالنا ضد الاستعمار لم يكن لرجال غينيا فقط ، بل كان من أجل افريقيا بأسرها .. فماذا ترى سيحولون ثمار النضال الى الرجل الأفريقى دون المرأة الافريقية ؟ فى حين أن هذا الكفاح لم يكن ليثمر دون معونة المرأة الافريقية .

انها مشكلة معقدة .. فالرجل الافريقى أصبح يؤمن بمبدأ تحرير المرأة ولكنه لا يمارس مع أسرته هذا المبدأ .. أنه يفضل أن يرى تطبيق هذا المبدأ فى كل مكان الا فى بيته الخاص .

« ومن الذى يستطيع أن يقول : ان المرأة فى قرانا ليست لها مكانة اجتماعية مثل الرجل ؟ ألا تشترك النساء — فى الحقول والاسواق — فى حياة الاسرة الاجتماعية ؟ .. ان التطوير التام للمواهب والقيم والامكانيات الانسانية هو الذى يحرك المشاركة الاختيارية ويؤكد الشخصية .

وهنا يجىء دور الحديث عن :

التعليم :

اهتم الحزب واهتمت الحكومة بايجاد حل لمشكلة هامة هى ، مشكلة الضمير الاجتماعى والضمير الفردى . وهذا يعنى رسم برنامج لتربية جديدة .. فالقضاء على الاستعمار لا يتمثل فى التحرر من وجوده المادى فحسب ، بل يجب أن يكتمل هذا بالتحرر التام من المؤثرات الاستعمارية أى التخلص من الرواسب الاخلاقية والثقافية والفكرية المتبقية من العهد الاستعمارى .

« وعلى أية حال فان خطة التعليم لا تنفصل عن شعار (رد اعتبار غينيا) بمعنى أن يكون للتربية هدف وطنى قومى . يجب أن تكون التربية من أجل الحياة . »

وكى يتم هذا يجب ألا تكون التربية منفصلة



عن الناس أو عن الشعب أو بعيدة عن نضاله ومشغولياته « وان اصلاح التعليم فى غينيا قد لا يشكل فى حد ذاته هدفا سوى التطور الحر للحضارة والثقافة الافريقية » .

ولكن ماذا عن اللغة فى ظل شعار (العودة الى افريقيا) وفى ظل الاتجاه الى (الشخصية الافريقية) .. ان موقف « سيكوتورى » من هذه المسألة هو موقف القائد الواعى الذى يستخدم كل الامكانيات المتاحة للوصول الى الهدف البعيد :

« نأسف اذا لم يكن فى مقدورنا الآن أن نتخذ لغة من اللغات القومية الافريقية لغة رسمية لنا ، ونظن أنه ما يزال من الضرورى أن نستخدم اللغة الفرنسية لغة رسمية مع حرصنا أن نجعل للتربية هدفا وطنيا قوميا . »

والقارىء لأفكار « سيكوتورى » يلمس ثقافة متعددة الجوانب ، وحصيلة غزيرة .. ولكنه يلمس بوضوح أن كل هذه الآراء والافكار انصهرت فى بوتقة افريقية ، تخرج منها (حلول افريقية) أصيلة ، تؤكد جميعها الشخصية الافريقية .. وليس أنسب ختاما لهذا المقال سوى قول « سيكوتورى » فى ختام احدى محاضراته .

« أجل ينبغى أن نواصل سيرنا فى طريق تاريخنا ونضالنا ، ذلك النضال العظيم الذى سيمحو من فوق جبين الانسان عار التمييز العنصرى ويجب أن نعمل على أن تحل الصداقة مكان الحقد والضغينة ، والتضامن محل الانانية ، والأخوة محل الأثرة الغريزية والسعادة محل البؤس » .

لمعى المطيعى

الفضاء الكونى وتطور الحياة

فى وقت ما ، كان سطح الأرض يهتز تحت ثقل خطوات الاناصير والابلودوقات diplodocuses الهائلة ، وكانت البحار والمحيطات تكتظ بالأخاصير ichthyosauri وكانت العظايا المجنحة Pterodactyls تطير فى الهواء • لقد كان العالم حينذاك خاضعا لسيطرة الزواحف ، التى كانت متحكمة تماما فى اليابسة ، والبحر ، والهواء • وقد استمرت سيادتها هذه زهاء مائة وأربعين مليون سنة ، وكان يبدو أنها لن تنتهى أبدا •

وفجأة حدث مالم يكن فى الحسبان • اذ أدركت الزواحف منية غريبة فى وقت بدا فيه أن الكوكب قد خضع لها خضوعا تاما • وفى فترة قصيرة نسبيا ، اختفت هذه الوحوش الهائلة تماما ، متخلية عن مكانها للثدييات • وقد حدث هذا عند نهاية العصر الطباشيرى الأخير فى الدهر الوسيط ، وبداية الدهر الحديث •

كذلك طرأت على النباتات الأرضية تغيرات جذرية فى نفس الفترة تقريبا • فالنباتات العارية البذور ، التى تتمثل أساسا فى الصنوبريات ، بلغت ذروة ازدهارها فى منتصف الدهر الوسيط وبداية العصر الطباشيرى الأول • وفى نهاية العصر الطباشيرى ، انتشرت النباتات المغطاة البذور (الزهرية) الى أقصى حد ، وما لبثت الأرض أن غطيت بغابات نفضية •

فما الذى قضى على الدناصير ؟ ان الثدييات ، التى كانت قد ظهرت لتوها فقط ، لم يكن من الممكن أن تهددها تهديدا خطيرا • كذلك لم تختف الدناصير نتيجة صراع من أجل البقاء بين جماعات الزواحف المختلفة •

فما الذى حدث اذن ؟

لماذا اختفت

لقد قدم كثير من العلماء فرضا مؤداه أن الزواحف اختفت نتيجة عمليات جيولوجية مختلفة ، وكذلك نتيجة تغيرات مناخية حدثت فى ذلك الوقت • على أن هذا الفرض لايمكن ، لسوء الحظ ، أن يفسر كل الحقائق المعروفة لنا •

كذلك قدم عدد كبير من العلماء ، ومن ضمنهم بيولوجيون وجيولوجيون ، فكرة مؤداها أن سببا كونيا ما كان وراء السرعة المذهلة التى تغيرت بها « زخارف الأرض (يقصد النباتات) •

فقد أعلن « أ • ل • تاكتاجيان » A.L. Takhtajyan فى بحثه الذى



تأليف : فلاديمير كوماروف
ترجمة : زكريا فهمي

أجراه على تطور النباتات المغطاة البذور (الزهرية) ، والذى نشر منذ بضع سنوات ، أعلن أن الانتشار السريع لهذه النباتات « لغز محير ، أو سر غامض ، حسب تعبير « دارون » ٠

ومنذ وقت بعيد يرجع الى عام ١٩٢٧ ، كتب عالم النبات السوفيتى الشهير « م٠أ٠ جولينكين » M.I. Golenkin فى كتابه « الغالبون فى الصراع من أجل البقاء فى عالم النبات » ٠

انني أميل الى التسليم بأن عاملا مفاجئا ، ومن ثم كونيا ، قد لعب الدور الرئيسى فى ازدهار النباتات الزهرية ، وتقدمها المظفر ٠ ولكنى ، بالطبع ، لا أستطيع تحديد هذا العامل » ٠

والواقع أن المحاولات التى بذلت فى الماضى لتفسير الظواهر الأرضية من خلال فعل عوامل كونية كانت تقابل بمعارضة حازمة من جانب كثير من العلماء ٠

أما من وجهة نظر العلم الحديث ، فان الحدوس التى من هذا النوع تستحق ، بلا جدال ، أكبر قدر من الاهتمام الجاد ٠ فقد أثبتت كشوف الفلك والفيزياء ، والبحوث العديدة التى أجريت بواسطة الصواريخ والأقمار الصناعية بصفة خاصة ، أثبتت بما لا يدع مجالا للشك أن الظواهر الطبيعية التى تحدث على سطح كوكبنا لا يمكن أن ينظر اليها بمعزل عن العمليات التى تحدث فى الفضاء الخارجى ٠

ولكن اذا كان انقراض الزواحف الضخمة راجعا فعلا الى عامل كونى ما ، فان هذا العامل لا بد ن يكون قد استمر ثابتا طوال عشرات الملايين من السنين ، ثم تعرض لتغيير شديد حتى يتمكن من التأثير فى تطور الحياة على الأرض ٠

والواقع أن الاستعراض الدقيق لكل العوامل الكونية الممكنة التى يمكن أن تربط بالتغيرات التى طرأت على نباتات وحيوانات كوكبنا يدفعنا الى تركيز الاهتمام ، أولا وقبل كل شيء ، على الأشعة الكونية ٠

من أعماق الكون

الأشعة الكونية ، التى تتألف من نوى ذرات الايدروجين وغيره من العناصر الكيمائية ، تندفع بسرعة نحو الأرض من أعماق الكون المجهولة التى لم يكتشفها أحد ٠

واذ تندفع الجسيمات المكونة للاشعاع الكونى عبر الفضاء ، فان كثيرا منها يكتسب سرعة وطاقة هائلة ، ولكن عندما تصطدم بنوى ذرات الهواء ، فانها تنفض



طاقتها ، ولا تكاد تصل الى سطح الأرض · ولا يصل الينا الا الاشعاع الثانوى الذى ولدته الأشعة الكونية الأولية فى الغلاف الجوى ·

وفى الغلاف الجوى الأرضى ، توجد دائما كمية من الغازات المشعة ، التى تتكون بفعل عوامل مختلفة ، من بينها الاشعاع الكونى · هذه الغازات توجد أيضا فى طبقات الجو السفلى ، ولكن كميتها ضئيلة الى درجة لا يمكن معها أن تضرنا ·

ولكن هل كانت شدة الاشعاع الكونى ثابتة طوال فترة وجود الأرض ؟

قبل أن نتمكن من الاجابة على هذا السؤال ، يتعين علينا أن نعرف مصدر الأشعة الكونية ، وأين تتولد ، وفى أى الظروف تتولد ·

اننا عندما نقوم بدراسة الأشعة الكونية فان الصعوبة الرئيسية التى تقابلنا هى أننا لا نستطيع دراستها الا حيثما تنتهى رحلتها · ومن ثم فان تتبع مصدرها ينطوى على نفس الصعوبة التى ينطوى عليها ، مثلا ، تتبع سيرة الانسان عن طريق خط يده · ولابد ، اذن ، أن تتوافر لدينا معطيات اضافية ·

ومع ذلك ، فان من الممكن الحصول على معلومات أكثر تفصيلا عن الأشعة الكونية · فهذه الأشعة تحتوى ، بالاضافة الى نوى الذرات ، على الكترونات تتحرك بسرعة عالية جدا · واذ تتحرك هذه الالكترونات فى المجالات المغنطيسية الموجودة بين النجوم فانها لا بد أن تبعث موجات لا سلكية · هذه « الاذاعات » يمكن استقبالها بواسطة تليسكوبات حساسة ، وبهذه الطريقة يمكننا الحصول على معلومات عن الأماكن التى تتراكم فيها الجسيمات الكونية ·

فأين تقع هذه التراكمات ؟ ان التليسكوبات اللاسلكية تشير الى الأغلفة الخارجية للنجوم الشديدة الاستسعار · ولقد ظهر فى كوكبة الثور نجم جديد فى عام ١٠٥٤ · وكان توهجه شديدا الى درجة أمكن معها رؤيته حتى فى ضوء النهار ·

وقد ظل هذا النجم الجديد ساطعا لمدة ستة شهور تقريبا ، ثم انطفأ فجأة · هذه الظاهرة مدونة فى السجلات التاريخية الصينية ، واليابانية ، والعربية · كذلك كذلك شوهد نجمان جديدان آخران فى عامى ١٠٦٥ و ١٥١٢ على التوالى ·

هذه الظواهر أطلق عليها اسم الاندلاعات أو السورات النجمية الشديدة · وفى هذه السورات ، التى تسببها عوامل فيزيقية لا تزال غير معروفة لنا ، يتعرض النجم فجأة لزيادة فى حجمه ، ويطرح غلافه الغازى · وفى بعض الحالات ، تتناثر كل المادة التى يتألف منها النجم · والسورات التى من هذا النوع تكون مصحوبة بانطلاق كمية خيالية من الطاقة · ويكفى لذلك أن نقول ان النجم الشديد الاستسعار تنبعث منه ، فى خلال أيام قلائل ، كمية من الضوء تضارع الكمية المنبعثة من آلاف الملايين من الشموس ·

ويتكون بعد السورة النجمية سديم غازى ، يتألف من بقايا النجم المتناثرة · ويوجد أحد هذه السدم فى كوكبة الثور فى البقعة التى لوحظت فيها السورة النجمية الشديدة التى حدثت فى عام ١٠٥٤ ، وقد أطلق عليه اسم سديم السرطان · وقد أثبتت الملاحظات أن هذا السديم وغيره من السدم التى تتكون نتيجة السورات النجمية الشديدة مصادر قوية للانبعاث اللاسلكى ، مما يدل على أن هذه السدم تحتوى على عدد لا يحصى من الالكترونات السريعة الحركة · ولكن كيف يمكن التحقق من هذا ؟

لقد قدم البروفسور « ف · ل · جينزبورج » V.L. Ginsburg من الاتحاد السوفيتى ، فى عام ١٩٥٤ ، فكرة مؤداها أنه لو كانت توجد فى سديم السرطان الكترونات سريعة الحركة فان الاشعاع المنبعث من هذا السديم لا بد أن يستقطب ·

وكما نعرف جميعا ، فان الضوء يتألف من موجات كهربائية مغنطيسية · وهذه الموجات مستعرضة ، أى أنها تتذبذب عموديا على الاتجاه الذى تنتشر فيه · وفى الضوء العادى ، تختلط الأشعة المتذبذبة فى اتجاهات مختلفة كيفما اتفق · على أن التذبذبات الموجودة فى شعاع من الضوء يمكن ، فى ظروف معينة ، أن تتبع اتجاها واحدا محددا · وهذا مايسمى بالضوء المستقطب ، على حين يعرف المستوى الذى تحدث فيه التذبذبات باسم مستوى الاستقطاب ·

ولكن كيف نعرف أن شعاعا من الضوء مستقطب ؟ ان المستقطبات Polaroid تساعدنا فى ذلك ، فهى تسمح للأشعة المتذبذبة فى اتجاه واحد محدد بالمرور خلالها ، وتصد جميع الأشعة الأخرى ·

وفى أقل من سنة ، اكتشف الفلكى السوفيتى « ف ·أ· فاشاكيدز V.A. Vashakidze أن سديم السرطان مستقطب كما ضمن « جينزبورج » · وقد ثبت أن هذا السديم يحتوى على كمية ضخمة من الالكترونات وغيرها من الجسيمات المشحونة التى تتحرك بسرعة فائقة ، أى يحتوى على أشعة كونية · ومن ثم فان السورات النجمية الشديدة تولد أشعة كونية ·

هذه النتيجة استخلصت بعد تحليل لعدد كبير من العوامل قامت به مجموعة العلماء السوفيت على رأسها « جينزبورج » ، الذى استحدث نظرية جديدة عن منشأ الأشعة الكونية ·

ولكن اذا كان سديم السرطان قد تكون فعلا عن طريق سورة نجمية شديدة ، فان من الطبيعى أن نتوقع أنه ينتشر بسرعة · وهذا ما ثبت فعلا ، اذ تبين ، عن طريق مقارنة صور فوتوغرافية التقطت للسديم خلال فترة طولها عشر سنوات ، أن

النفط المركزية فى السديم قد تحركت ، خلال هذه الفترة ، بشكل ملحوظ بحذاء أنصاف الأقطار المبتعدة عن المركز ٠

ومع انتشار السديم ، فان تركيز الأشعة الكونية فيه لابد أن يقل تدريجا ٠ وهذا ما يحدث فعلا ، ولكن ببطء شديد ٠ فحتى عندما يصل نصف قطر سديم السرطان ، مثلا ، الى ١٥ ــ ١٨ سنة ضوئية ، فان كثافة الأشعة الكونية فيه تظل أعلى ثلاثين مرة تقريبا منها بالقرب من الشمس ٠

والثورات النجمية الشديدة تحدث أيضا فى مجموعات نجمية أخرى ٠ على أن مجرتنا تعد شاذة فى هذه الناحية ، اذ تحدث فيها هذه السورات بكثرة ٠ فقد حسب أن سورة نجمية شديدة على الأقل تحدث ، فى المتوسط ، فى نصف قطر طوله ثلاثة آلاف سنة ضوئية تقريبا حول شمسنا كل ألف عام ٠

على أنه فى السورات النجمية البعيدة جدا ، تتشتت الجسيمات الكونية تدريجيا فى الفضاء نتيجة انتشار السديم الغازى٠ ولهذا السبب ، فان هذه السورات لا يمكن أن تحدث أى تغيير فى شدة الاشعاع الكونى الواصل الى الأرض ٠

ولكن اذا انفجر نجم شديد الاستسعار على مسافة لا تبعد عنا بأكثر من خمس وعشرين سنة ضوئية ، فان شدة الأشعة الكونية الواصلة الى الأرض قد تزداد زيادة كبيرة لفترة طويلة نسبيا بعد وصول السديم الغازى المنتشر الى المجموعة الشمسية ٠

فهل حدثت سورات نجمية كهذه فى فترة وجود كوكبنا ؟

الواقع أنه على حين أن سورة نجمية شديدة تحدث ، فى المتوسط ، كل ألف عام فى نصف قطر طوله ثلاثة آلاف سنة ضوئية تقريبا فى المنطقة المجاورة مباشرة للشمس ، فان هذه الظواهر تكون أندر كثيرا فى نطاق نصف قطر طوله خمس وعشرين سنة ضوئية تقريبا ٠

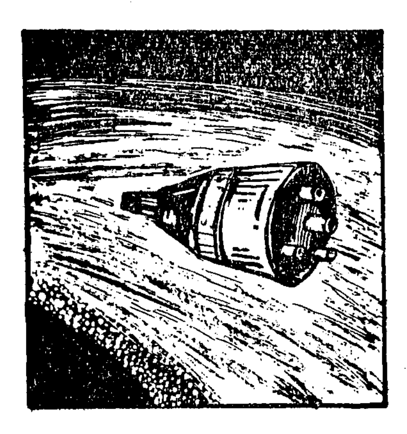
وقد حسب بعض العلماء ، واضعين فى اعتبارهم أن النجوم الشديدة الاستسعار موزعة فى مجرتنا بغير انتظام ، حسبوا أن حوالى عشر سورات نجمية شديدة قريبة يمكن أن تكون قد حدثت فى فترة وجود كوكبنا ٠ ومن ثم فان اثنتين من هذه السورات يمكن أن تكونا قد حدثتا عندما كانت الحياة قد ظهرت فعلا على كوكبنا ٠

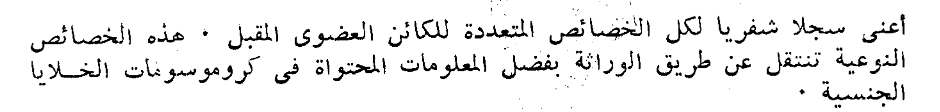
وهكذا ، يمكن الافتراض بأن كثافة الاشعاع الكونى كانت ، فى فترات من تاريخ كوكبنا ، فوق معدلها العادى ٠

فما النتائج التى يمكن أن تكون قد ترتبت على ذلك ؟

ان جميع أنسجة وأعضاء الكائنات العضوية الحية تتألف ، كما نعرف ، من خلايا ٠ ونواة الخلية احدى مكوناتها الرئيسية ، وتحتوى على أجسام مستطيلة تعرف باسم الكروموسومات ٠ وهذه الكروموسومات حوامل الوراثة ، ولكل منها تركيب جزيئى معقد ٠

ان المهندس المدنى عندما يبدأ فى بناء مشروع يكون تحت تصرفه رسم تصميمى مفصل رسمه مهندسون معماريون ٠ وما أن يرسى حجر الاساس حتى يمكن أن يقال، على نحو قاطع ، كيف سيكون شكل البناء حتى آخر تفصيل ٠ وبالمثل ، فان التركيب الجزيئى للكروموسوم يمكن أن يوصف بأنه رسم تصميمى للكائن العضوى المقبل ،





أعنى سجلا شفريا لكل الخصائص المتعددة للكائن العضوى المقبل ٠ هذه الخصائص النوعية تنتقل عن طريق الوراثة بفضل المعلومات المحتواة فى كروموسومات الخلايا الجنسية ٠

ولضمان أن البناء يقام حسب الرسوم التصميمية ، فان كل البنائين يحاطون علما بمحتويات هذه الرسوم ٠ والواقع أن شيئا من هذا القبيل يحدث فى عملية تطور الكائن العضوى ٠ فالخلايا تنقسم ، ومن ثم تتضاعف ، وتحذو الكروموسومات نفس الحذو ٠ ونتيجة لذلك تحتوى كل خلية جديدة على كروموسوم ٠

والسبب فى أن البنائين لا يخطئون ولا يبنون مسرحا بدلا من مدرسة أو ملعبا رياضيا بدلا من ناد ، هو أن لديهم رسوما تصميمية للمشروع ٠ فلماذا ينشأ النمر من خلية جرثومية للنمر ، بينما ينشأ القرد من خلية القرد الجرثومية على الرغم من أن هاتين الخليتين الجرثوميتين تتشابهان ظاهريا ؟

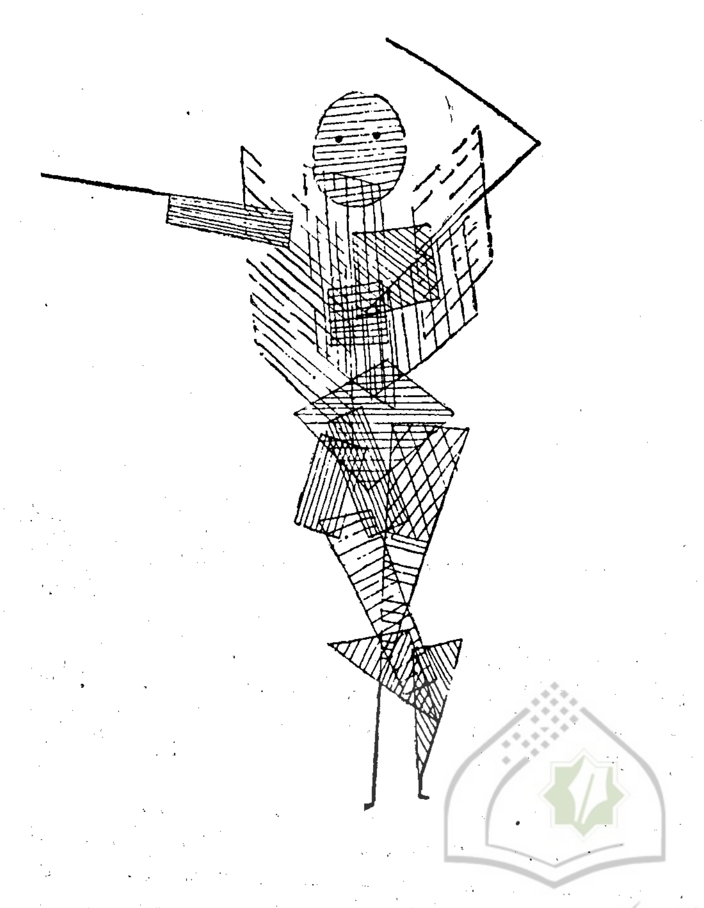
تفسير ذلك أن كل كائن عضوى حى يصبح لديه ، بمجرد أن يتم الحمل فيه ، جهازه الخاص الذى يوجه تطوره حسب « الرسوم التصميمية » الموجودة فى الكروموسومات ٠ وهكذا تتكون بفضل هذا الجهاز العجيب جميع أجزاء الجسم وجميع الاعضاء التى تكفل أداءه السليم ٠

على أن طفرات تؤدى الى اعادة توزيع التركيب الجزيئى للكروموسومات قد تحدث بفعل اشعاع مشع قوى بدرجة كافية ٠ ونتيجة لاعادة التوزيع هذه ، قد تصبح لدى الأبناء صفات لم تكن لدى الآباء ٠ ويكون معظم هؤلاء الأبناء معيبين ، ولكن قد يوجد بينهم أفراد نافعون ٠ هذه الطريقة ، التى تعرف باسم الانتخاب الاشعاعى ، تستخدم الان على نطاق واسع كوسيلة للتحكم الاصطناعى فى الوراثة ، وتوليد سلالات جديدة من الحيوانات والنباتات ٠

وقد استخدمت هذه الطريقة لتوليد سلالات مفيدة من القمح ، ومن ضمنها سلالات لديها مناعة ضد مختلف الامراض ٠ كذلك قد تحدث الطفرات بتأثير عوامل طبيعية مختلفة ، وهذه تعرف باسم الطفرات التلقائية ٠

لماذا انقرضت الزواحف الضخمة ؟

الطفرات التلقائية قد تحدث بفعل عوامل مختلفة ، ولكن معظمها يحدث بتأثير الاشعاع المشع ٠



ومعدل حدوث الطفرات الناتجة عن الاشعاع ليس واحدا بالنسبة الى الكائنات العضوية المختلفة . فالكائنات العضوية العليا أكثر حساسية للاشعاع من الكائنات العضوية الدنيا ، على حين أن الانواع المعمرة أكثر حساسية من الانواع التى تعيش فترة قصيرة . ومن ناحية أخرى ، فان الانواع الحيوانية والنباتية الوطيدة أكثر قابلية للتعرض للطفرات التلقائية من الانواع الجديدة .

فنحن نجد مثلا أن احتمالات تعرض ذباب الفاكهة ، عرضا ، لطفرات سببها النشاط الاشعاعى فى الهواء تقدر بواحد فى كل ألف طفرة تلقائية ، على حين أن الفئران أكثر حساسية للاشعاع من ذباب الفاكهة بنحو عشرين مرة .

ولمضاعفة معدل حدوث الطفرات فى الكائنات العضوية التى لها دورة تكاثر قصيرة ، يتعين زيادة شدة الاشعاع مئات بل آلاف المرات . على حين أن نفس التأثير يمكن احداثه فى الانواع المعمرة عن طريق زيادة شدة الاشعاع بنسبة تتراوح بين ثلاثة وعشرة أضعاف فقط .

والطفرات ، كما سبق أن ذكرنا ، تؤدى عادة الى أنواع معيبة . ولكن الانتخاب الطبيعى يقضى على هذه الانواع بالفناء .

هناك ، اذن ، أسباب تدعونا الى الاعتقاد بأن الاختفاء السريع للزواحف الضخمة، وكذلك التغيرات العميقة فى نباتات كوكبنا ربما يكونان قد حدثا بفعل زيادة طويلة الأمد فى شدة الاشعاع الكونى الناتج عن سورة نجم قريب شديد الاستسعار .

الحد الفاصل بين العصر الطباشيري والعصر الثالث ، أي في الحقبة الزمنية التي انقرضت فيها هذه الزواحف بسرعة . وهذه نقطة أخرى تؤيد الفرض القائل ان ارتفاعا كبيرا في شدة الاشعاع هو الذى أدى الى انقراض الزواحف الضخمة .

هذا الارتفاع ، فى رأى هؤلاء العلماء ، كان نتيجة عمليات ناشطة لبناء الجبال والثورات البركانية التى كانت مصحوبة بانقذاف صخور مشعة من أعماق الارض . هذا الرأى قد يكون صحيحا من حيث أن النشاط الاشعاعى الزائد قد وجد فى البقايا الحفرية لحيوانات أخرى من حيوانات ما قبل التاريخ التى ترجع الى العصور التى حدثت فيها فى كوكبنا عمليات ناشطة لبناء الجبال . ولكن ليس هناك تأكيد قاطع بأن هذا ما حدث فعلا .

ولسوف يظهر لنا المزيد من الدراسة ان كان الاشعاع الزائد أثناء الحقبة الزمنية التي انقرضت فيها الزواحف يرجع الى أسباب أرضية أم كونية .

عند منابع الحياة

لمعالجة مشكلة اختفاء الزواحف الضخمة كان علينا أن نلجأ الى مساعدة الفيزياء النووية ، والوراثة الاشعاعية ، والفلك ، والبيولوجيا ، وعلوم أخرى .

ولكن هل هناك علاقة عكسية بين مشكلتنا وهذه العلوم ؟ أعني ، هل يمكن لفرضنا ، بدوره ، أن يلقى ضوءا على بعض المشكلات التى تبحثها هذه العلوم ؟

فلننتقل الآن الى مشكلة من أكثر مشكلات البيولوجيا الحديثة جاذبية وسحرا، وأعنى بها مشكلة منشأ الحياة على كوكبنا .

لقد ثبت على نحو وطيد أن الحياة قد ظهرت على كوكبنا ، طبيعيا ، من مادة غير عضوية خالية من الحياة، وقد حدث هذا فى زمن بعيد نشأت فيه ظروف ملائمةخاصة.

وفى رأى الأكاديمي «أوبارين» A.I. Oprain ، صاحب أكثر النظريات شيوعا فى الوقت الحاضر عن منشأ الحياة ، أن المادة الحية ظهرت فى البداية فى المحيط الاولى . كما أنه يعتقد أن المركبات العضوية ربما تكون قد تكونت فى الغلاف الجوى لأن الغلاف الجوى لا بد أنه كان مكونا فى تلك الحقبة من خليط من الأمونيا ، والميثين، والايدروجين ، وبخار الماء .



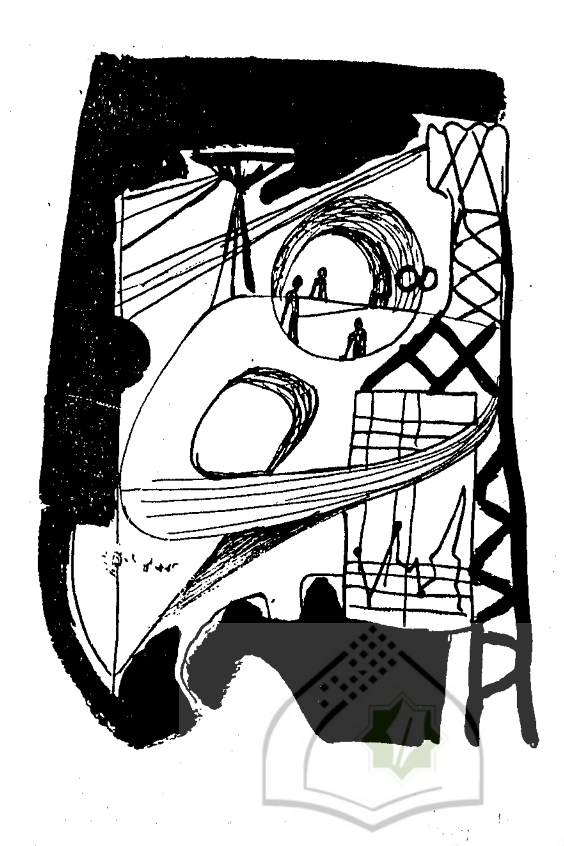
والبروتينات ، كما نعرف جميعا ، أساس المـادة الحية · وجزىء البروتين ، بدوره ، شديد التعقيد ، اذ يتألف من عدد ضخم من الجزيئات البسيطة · ويحتوى البروتين على عدد كبير مما يسمى بالاحماض الامينية التى تتحد بعضها مع البعض على أنحاء مختلفة · وهذا يفسر التنوع المذهل للأنواع الحية ·

والواقع أن مشكلة منشأ الحياة لها جانبان أساسيان ، همـا : منشأ الاحماض الأمينية الأولية ، واتحادها لتكوين جزىء البروتين · وطبيعى أن الخطوة الاولى لحل هذه المشكلة هى الحصول على اجابة على السؤال الأول · وأفضـل وسيلة لذلك انمـا تكون عن طريق التركيب ، أعنى عن طريق الانتاج الاصطناعى لمركبـات عضوية من مواد غير عضوية ·

على أن المحاولات التى بذلت لاجراء تجارب كهذه اعترضتها عقبة كأداة· فالخواص البصرية ، أى القدرة على التأثير فى أشعة الضوء على نحو أو آخر ، تفيد كصفة مميزة هامة للمواد العضوية ·

ان ادارة مستوى الاستقطاب ، وهى ظاهرة على أعظم جانب من الاهمية ، تلاحظ عندما يمر الضوء المستقطب خلال مركبات كيمائية معينة · فقـد وجد أن جميع المواد العضوية التى من أصل حى تتميز بفاعلية بصرية، أى يمكنها ادارة مستوى الاستقطاب· أما المواد العضوية الناتجة بالتركيب الاصطناعى فلا تتميز بهذه الخاصية ·

هذه السمة العجيبة ، التى لاحظها «لوى باستور» لأول مرة ، جعلت بعض العلماء يذهبون الى حد التأكيد بأن تكوين مركبـات عضـوية ذات فاعلية بصرية فى عملية



التركيب سمة مقصورة على الحياة فقط • على أن «لوى باستور» ما لبث بعد ذلك أن أثبت أن الفاعلية البصرية للكائنات العضوية الحية تتوقف على تركيبها الجزيئى ، ويمكن تكرارها اصطناعيا اذا توافرت بعض الظروف •

وقد أجرى البروفسور «س • ميللر» S. Miller من جامعة كولومبيا تجربة طريفة منذ بضع سنوات • **اذ ركب جهازا استمرت فيه شحنة كهربائية تؤثر فترة طويلة فى خليط من بخار الماء ، والايدروجين ، والميثين ، والأمونيا • وقد أسفر تحليل النواتج الناتجة عن وجود مركبات عضوية ، تكونت أثناء التجربة •**

وفى تجارب مشابهة أجراها بعض العلماء السوفيت ، تشكلت أحماض أمينية من مواد غير عضوية أولية بتأثير أشعة ما بعد البنفسجى •

وفى مؤتمر دولى عقد فى موسكو فى عام ١٩٥٧ لبحث مشكلة منشأ الحياة ، أشار « ميللر » الى أن النشاط الاشعاعى ربما يكون قد هيأ الطاقة اللازمة لتكوين المركبات العضوية • على أن فى رأيه أنه ليس هناك أساس للاعتقاد بأن شدة الاشعة الكونية قد تجاوزت فى أى وقت مستواها الحالى •

ولكن يبدو اليوم ، فى ضوء الفرض الذى قدمه العالمان السوفيتيان «شكلوفسكى» Shklovsky «وكرازوفسكى» Krrasovsky ، أن أقرب حدس الى الحقيقة هو الحدس القائل بأن سورة نجمية شديدة قريبة كانت عاملا فعالا فى تكوين المركبات العضوية الارضية • ومن الممكن تماما أن ظهور الحياة ذاته على كوكبنا يرجع ، الى حد ما ، الى سورة نجمية شديدة قريبة من الارض •

ملاحظات ماركس حول فيورباخ

عبدالسلام رضوان

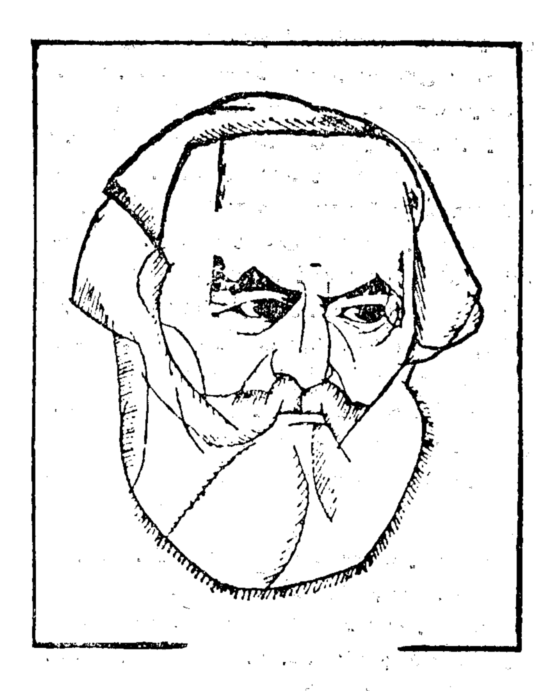
تبدو هذه الملاحظات التي كتبها ماركس عام ١٨٤٥ ونشرها انجلز في نهاية طبعة ١٨٨٨ لكتابه (لودفيج فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية)(١) ، وعلى حد تعبير انجلز في تقديمه لها : « ذات قيمة لا تقدر من حيث كونها أول وثيقة أودع فيها نواة نظرية جديدة في تفسير العالم » . وفي كتاب « عصر الايديولوجية »(٢) يؤكد هنري أيكن صحة هذا التقييم الذي أبداه انجلز حين اختار هذه الملاحظات (بالاضافة الى مقتطفات من « ضد دورنج » لانجلز) كنصين ممثلين للنظرية الماركسية .

على أن صورة أكثر تخصيصا لدلالة هذه الملاحظات (أي بوصفها عرضا موجزا – وان يكن واضحا – لفهم جديد للعلاقة بين النظرية والممارسة الاجتماعية) هي ما يهمنا هنا . فقد بدأت معالم هذه العلاقة تتضح في افقنا الفكري بوصفها مدخلا أساسيا لكل مجهود « نظري » يبذل في مواجهة القضايا « الفلسفية » لواقعنا الاجتماعي الراهن . وعلى

---

(١) الترجمة الانجليزية ، موسكو ، ١٩٦٩ . والترجمة العربية للدكتور راشد البراوي في كتابه « التفسير الاشتراكي للتاريخ ، مقتطفات من الانجلز » . وقد استعنا بترجمة الدكتور البراوي في الفقرات المقتبسة من كتاب انجلز ، فيما عدا عبارات واصطلاحات قليلة لا تستحق الذكر .

(٢) ترجمه الدكتور فؤاد زكريا الى العربية في سلسلة الالف كتاب ، ١٩٦٣ . والترجمة التالية « للملاحظات » مع تغييرات قليلة – مثل « الممارسة العملية» بدلا من «السلوك العملي» أو «المجال العملي» Practice و « اغتراب الذات الديني » بدلا من « خروج الذات عن حدودها في الدين » self religious alienation ونسجل هنا لمؤلف الكتاب « هـ . ايكن » براعته الفائقة في معالجة ماركس على الطريقة العلمية الامريكية « المهذبة » ، فهو يخرج من ماركس « فيلسوفا اخلاقيا » في المحل الاول ، وهو « يضغط » على لا شعوره في عديد من تحليلاته – وربما لم يكن ماركس على وعي بأنه .. الخ – بصورة زائدة ورقيقة مع ذلك ! (انظر الكتاب المذكور ص ٢٢٥ وما بعدها) . وعلى ذلك، يبدو في اختياره لهذه الملاحظات التي كتبها ماركس في مستهل حياته كمفكر – (على انها عرض كاف لوجهة نظره ، لا نواة لهذه الوجهة من النظر) تخريجا لمغزى آخر غير الذي ذكره انجلز !



هذا فقد بدأت أنظار أهل النظرية تتجه — فى احتفال حماسى صادق وأخاذ — الى الواقع الحى لحياتنا الاجتماعية . وبدأت نداءاتهم بالالتحام والتفاعل بين الفكر والواقع ، وبين التنظير وبين المشاكل والقضايا التى تطرحها الطبيعة الخاصة لحياتنا اليومية . من هنا ، أصبحت مسألة الفهم النظرى « لطبيعة وأبعاد الممارسة العملية الاجتماعية » (٣) قضية أساسية أيضا تواجه مفكرينا .

فعلى سبيل المثال ، عندما يشير البعض الى ضرورة « المنهج » ، ينظرون الى هذه الضرورة نظرة هوسرل فى « تأملات ديكارتية » (٤) . ولننظر أولا الى ما يقوله هوسرل فى هذا الصدد فى مدخل تأملاته : « ان الحنين الى الفلسفة الحية، قد أدى فى أيامنا هذه الى نهضات عديدة . ونحن نتساءل : ألا تقوم النهضة الوحيدة المثمرة حقا على احياء التأملات الديكارتية ، لا لكى نعتمدها بجميع أجزاءها ، بل لكى نكشف فيها أولا عن الدلالة العميقة للعود الجذرى الى الأنا أفكر (أى الكوجيتو) الخالص ، وثانيا : من أجل احياء القيمة الخالدة التى تنبثق منها ، هذا على لأقل هو الطريق الذى ادى بنا الى الظاهريات المتعالية » . (التأملات — ص ١٠٦) .

والواقع ان هذه النظرة الجديدة التى حققها ديكارت كانت شيئا لاغناء عنه — كما يقول هوسرل — من حيث هى انطلاق جديد ومختلف للذهن الانسانى فى مواجهته للواقع ، أى من حيث هى منهج جديد للفهم (وهو ما استمر بعد ديكارت فى فلاسفة آخرين قبل هوسرل ، كاسينوزا) ، غير أن ما تميزت به اضافة ديكارت هو أنه انطلق

(٣) بديهى ان الممارسة العملية كما ترسمها اللوحة « البرجماتية » او « الوضعية » للعالم ، هى النقيض المباشر لدلالة الممارسة العملية هنا .

ان المفهوم « الوضعى » أو «البرجمانى» للممارسة العملية (الذى يحصر دلالة هذه الممارسة فى صلة « الفرد » — كوحدة قائمة بذاتها — بمكونات العالم الاخرى الطبيعية والاجتماعية معا ، والذى يسود — ما زال — كلا من أفق مثقفينا ومنطق حياتنا اليومية فى آن معا) يجب وضعه فى الاعتبار كنقيض للمفهوم الذى تطرحه هذه الملاحظات .

(٤) ترجمة وتقديم الدكتورة نازلى اسماعيل ، دار المعارف ، ١٩٧٠ .

من وقائع عصره وخبراته العلمية والفكرية في اتجاه اجتياز حدود الفكر المدرسي الكهنوتي الاقطاعي للعصر الوسيط ، وقد كان ديكارت — بذلك — تعبيرا فكريا عن روح عصر جديد ، عن نظرة البرجوازية الثورية الطامحة لتغيير العالم . ان هذه القيمة الخالدة التي ينطوي عليها الكوجيتو الديكارتي ، تمتد جذورها في الظروف الواقعية لعصر يشهد انتقالا ثوريا من عالم الاقطاع الى عالم البرجوازية . وعلى هذا ، فلم يكن يكفي أن ينطلق هوسرل من «الكوجيتو» ليحيى القيمة الخالدة ، طالما أن العصر الذي تعبر عنه تأملاته لم يعد عصر التشييد الثوري لعالم «برجوازي» ، وانما عصر الاحتفاظ بالعالم وبالتاريخ الانساني عند الحدود التي أنجزت بالفعل .

ويكون بديهيا — اذن — ان يرد هوسرل الفوضى والانهيار والتناقض في عالم الفكر الانساني — الغربي — والذي تشعه الحياة الاجتماعية للبرجوازية الممسكة بتلابيب العالم والتاريخ (بعقلية البرجوازية النبيلة و « الأخلاقية » ، لا بروح الحياد والشك الديكارتي الايجابي — لأن هذه الصورة للموقف الديكارتي تزول فور زوال الظروف التاريخية الواقية التي تنتجها) الى أسباب وعوامل ذهنية ونفسية وأخلاقية صرفة ، بمعزل عن مجرى التطور التاريخي الواقعي للحياة الاجتماعية الاوروبية .

وعلى ذلك ، فقد أصبح البدأ من الذات (أو العود الى الذات كما يسميه هوسرل ، ولهذا مغزاه) أو الكوجيتو « الثوري » في عصر ديكارت وبعد ثلاث قرون من تطور المجتمع البرجوازي الغربي — نظرة متهافتة ومنطوية على نفسها (٥) .

(٥) كيف يمكن أن تحتفظ كلمات مثل «العقل» ، « الحرية الفردية » ، « الطبيعة البشرية » ، « العقد الاجتماعي » و « المجتمع المدني » .. الخ (مقولات الثورة والتغيير في عصر النهضة وعصرالتنوير والثورة الفرنسية) بدلالتها الثورية تلك ، بعد ان انتهت الفترة التاريخية لمجتمع انساني تبنيه البرجوازية الصاعدة الثائرة على انقاض مجتمع الاقطاع الاوربي ، اى بعد ان استنفد هذا المضمون الثوري طوال هذه الفترة من التشييد، واصبحت البرجوازية المعاصرة « ومنذ القرن التاسع عشر » تمسك بالتاريخ الانساني وتحاول ايقافه أو ادارته في حدود علاقاتها الانتاجية وتقسيمها الخاص للعمل .. الخ . لابد أن يغزو هذه الكلمات مضمون آخر جديد ، وهو ما يحدث بالفعل في العالم الغير الغربي وما يجرى حدوثه في

الاجزاء الباقية « النامية » من العالم .. غير ان الملفت للنظر أن الدلالة الاولى لا زالت حية وممثلة للثورة وللتغيير في نظر الكثيرين من مفكرينا !

غير أن المثال السابق لا يكفي لتوضيح الطابع الجدلي للعلاقة بين النظرية وبين الممارسة العملية (الاجتماعية) .

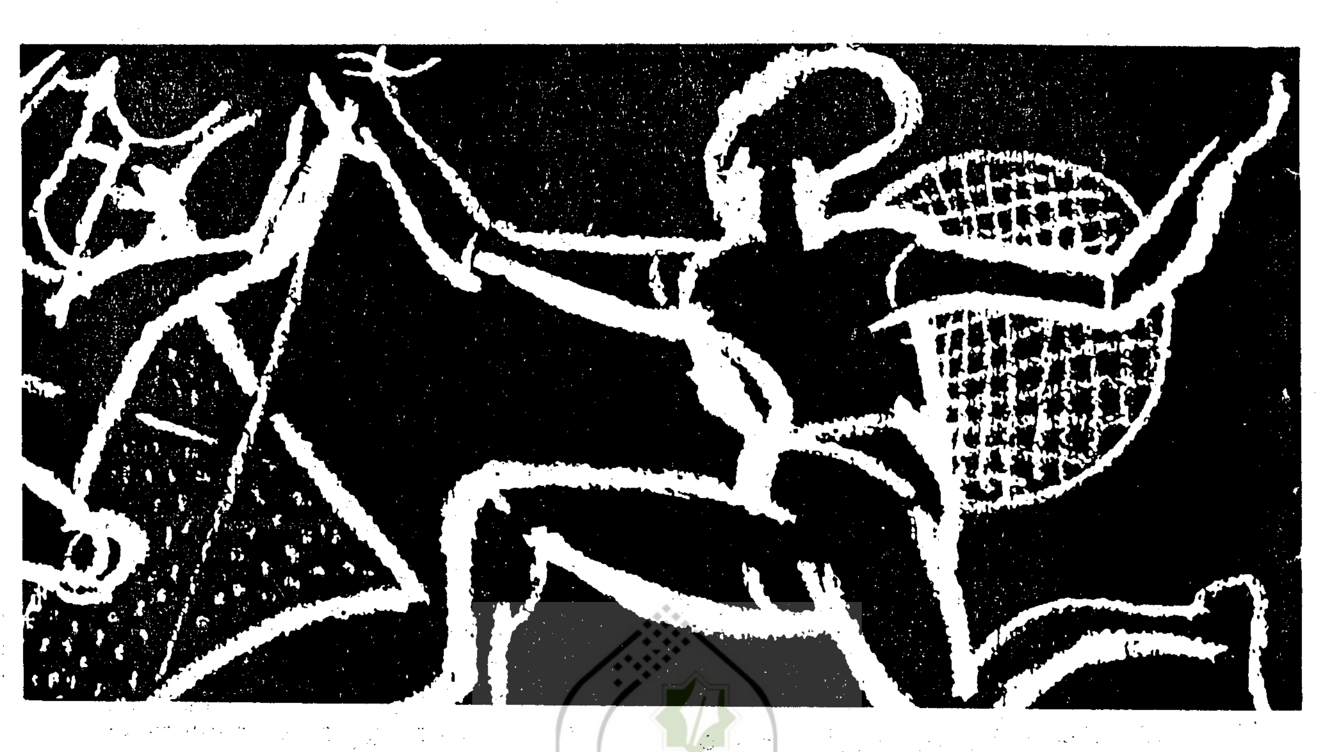
فلننظر اذن الى مايمكن أن تتضمنه «الملاحظات» بصدد هذه العلاقة :

يقول ماركس في الملاحظة الأولى : **((ان العيب الرئيسي في كل مذهب مادي ظهر حتى الآن — وضمن هذه المذاهب مذهب فويرباخ — هو أن الموضوع ، أو الواقع ، أو المحسوس لا ينظر اليه الا في صورة ((الشيء)) ، أو ((موضوع التأمل وليس بوصفه نشاطا حسيا بشريا ، أو ممارسة عملية ، (أي ليس من الوجهة الذاتية) . ومن هنا ، كانت المثالية — معارضة بذلك المادية — هي التي أكدت الوجه ((الايجابي)) ، غير أنها لم تؤكد ذلك الا بصورة مجردة ، اذ أن المثالية بطبيعة الحال لا تعرف الفاعلية الحسية الحقيقية بما هي كذلك » .**

ان عبارة انجلز التالية تلقى ضوءا مباشرا على مغزى الفقرة السابقة من الملاحظة ، يقول انجلز « ان الفكرة الأساسية التي ترى وجوب عدم تفهم العالم على أنه مركب من **أشياء جاهزة** بل على أنه مركب من **عمليات** ، تتعرض فيها الأشياء التي تبدو ثابتة في الظاهر وكذلك الصور الفكرية لهذه الأشياء لتغير مستمر فتأتي الى الوجود ثم تزول ، ومن عمليات تتميز بحدوث تطور مستمر برغم كافة الأعراض الظاهرة ومظاهر التراجع المؤقت — نقول أن هذه الفكرة الأساسية قد أخذت (وبخاصة منذ أيام هيجل) تملأ الشعور العادي بحيث لا يكاد أحد ينقضها من حيث عموميتها . **غير ان الاعتراف بهذه الفكرة الاساسية اعترافا لفظيا وتطبيقيا — حقيقة — على كل ميادين البحث امران مختلفان » (١)** .

فقد أسهمت المثالية (من جهة) — وهيجل بديالكتيكه بوجه خاص — بصورة أكثر أساسية من المادية في تحقيق هذا الانتقال من النظرة الى العالم بوصفه مركبا من أشياء الى النظرة اليه

(٦) لودفيج فويرباخ ، ص ٣٩ ، ص ٦٦ من الترجمة العربية .



على انه عمليات ، تحكمها قوانين الصيرورة والتغير ، أو قوانين الحركة الدياكتيلية للفكرة (فى مذهب هيجل) ، الا أن هذه النظرة الى العالم ـ من جهة أخرى ـ أى فى التطبيق العملى (وكما أشار انجلز) تصبح سرابا ، ويبقى التصور القديم قائما ، ذلك لأن المثالية حين أكدت وطورت الوجه الايجابى ، أكدته بصورة مجردة ، (أو باقترانه بالفكر المجرد) ، فالمثالية **لا تعرف الفاعلية الحسية بما هى كذلك** ، اى بعبارة أخرى ، لا تعرف من الفاعلية سوى فاعلية الذهن المتأمل (كانت) أو فاعلية الفكرة (هيجل) ، وعلى هذا فقط ارتبط التغير والصيرورة بالوعى الذاتى أو بالفاعلية الانسانية بوصفها عملية تأمل فى الظواهر المشاهدة ، لا فاعلية حسية بشرية **تنتج** هذه الظواهر .

وحينما حاول التصور المادى ـ كما فى مذهب فويرباخ ـ أن يضفى على عالم المحسوسات أو الموضوعات وجودا مميزا مستقلا فى مقابل موضوعات الفكر ، فقد أخفقت هذه المحاولة حين أبقت على الفاعلية كصفة مميزة للفكر المجرد ، وحين استمر الوجود الحسى موضوعا للوجود الذهنى ، أو الفاعلية الذهنية للانسان .

وفى بقية الملاحظة يقول ماركس مشيرا الى هذه المحاولة :« **لقد أراد فويرباخ تأكيد وجود الموضوعات الحسية فى تميزها ((واقعيا)) عن الموضوعات الفكرية ، الا أنه لم ينظر الى الفاعلية البشرية على أنها فاعلية ((من خلال موضوعات)). وكان من نتيجة ذلك أن نظر الى الموقف النظرى فى « ماهية المسيحية » ـ على أنه الموقف الانسانى الاصيل الوحيد ، بينما لا ينظر الى الممارسة العملية ولا تثور الا من خلال صورتها اليهودية القذرة من حيث هى مظهر . ومن هنا ، لم يكن ممكنا أن يدرك أهمية الفاعلية ((الثورية)) العملية والنقدية)) .**

لقد رأى فويرباخ أن هذا العالم الذى ندركه بحواسنا هو الحقيقة الوحيدة . ورأى أيضا « أن المادة ليست وليدة العقل ، بل العقل نفسه لا يعدو كونه أعلى وأرقى ما تنتجه المادة » ويعلق انجلز « ان هذا الرأى مادية صرفة بطبيعة الحال ، ولكن بعد أن يصل فويرباخ الى هذا الحد يتوقف فى الطريق ، فلا يستطيع أن يتغلب على سوء الظن الفلسفى التقليدى الذى يتعلق لا بالمادة « الشىء » بل بالنزعة المادية ذاتها » (٧) . ويضيف انجلز موضحا بذلك الجزء

(٧) ص ٢٣ ، ص ٤٥ من الترجمة العربية .

السابق من الملاحظة : « كان فويرباخ على حق حين أكد أن النزعة المادية العامية الطبيعية هى وحدها (أساس صرح المعرفة الانسانية .. ولكنها ليست البناء ذاته) ، ذلك لأننا لا نعيش فى الطبيعة فقط بل وفى مجتمع انسانى ، وهذا المجتمع لا يقل عن الطبيعة فى ان له تطوره التاريخى وعلمه الخاصين به . وعلى ذلك ، فقد انحصرت المسألة فى ايجاد التوافق والانسجام بين علم المجتمع (أى المجموع الكلى لما يسمى العلوم الاجتماعية والفلسفية) وبين الأساس المادى ، واعادة بنائه من جديد على هذا الأساس . ولكن هذا العمل لم يكن من نصيب فويرباخ ، اذ برغم (الأساس) ظل محبوسا داخل الأغلال المثالية التقليدية ، وهى حقيقة يعترف بها فى قوله (اذا اتجهت الى الوراء اتفقت مع الماديين ، أما اذا سرت الى الأمام خالفتهم !) ولكن فويرباخ هو الذى لم يسر هنا (الى الأمام) فى الميدان الاجتماعى والذى لم يتعدى وجهة نظره التى كونها في عام ١٨٤٠ أو ١٨٤٤ » (٨) .

ان هذا الوجه « الموضوعى » للممارسة العملية الذى غاب مغزاه عن فويرباخ ، تبدو دلالته فى الملاحظة الثانية واضحة وحاسمة : **«ان مسألة امكان نسبة الحقيقة الموضوعية الى التفكير البشرى ليست مسألة تخص النظرية وانما هى مسألة عملية . ففى ميدان الممارسة العملية يتوجب على الانسان أن يثبت الحقيقة ، أى صحة تفكره وقوته و « انطباقة على هذا العالم » . أما الخلاف حول « واقعية » هذا التفكير أو «لا واقعيته » ــ والذى يجرى بمعزل عن الممارسة العملية ــ فما هو الا مسألة مدرسية بحتة » .**

فأصالة الوعى أو الفكر لا تستمد اذن من اكتسابه لصفة الفاعلية « التأملية » التى تضفيه المثالية على وجود مستقل خاص أو « واقعى » لهذا الفكر ، وانما تنبع أساسا من انطباق هذا الفكر « على العالم » وقدرته على رؤية الحركة الكامنة فى ظواهره وعلى دفع هذه الحركة فى الاتجاه الذى تتطلبه احتياجات المجتمع البشرى ذاتها . ومن هنا كان « الانطلاق من الذات » فى عصر ديكارت ونزعة التنوير « العقلانية » في عصر الثورة الفرنسية ، هما الصورة الفكرية لمعالم التغيير التى بدأت تشق طريقها مع تطور الطبقة البورجوازية .

(٨) ص ٢٦ ، ص ٤٩ من الترجمة العربية .

لنرى على أى حال ما تقوله الملاحظة الثالثة :

« ان المذهب المادى القائل ان البشر نواتج للظروف والتربية ، وأن تغير البشر بالتالى ناجم عن تغير الظروف والتربية ، يغفل حقيقة أن البشر هم الذين يغيرون الظروف ، وأن المربى ذاته ينبغى أن يربى . ومن هنا ، ينتهى هذا المذهب حتما الى تقسيم المجتمع قسمين ، يتعالى أحدهما على المجتمع (كما هى الحال لدى روبرت أوين مثلا) (٩) . غير أنه لايمكن تصور اقتران تغير الظروف بتغير النشاط البشرى وفهمه فهما معقولا الا بوصفه « تثويرا » الممارسة العملية » .

كان فويرباخ يقول « ان الانسان كما نشأ فى الأصل من الطبيعة ، هو مجرد مخلوق ابتدعته الطبيعة وليس بانسان . الانسان وليد الناس والثقافة والتاريخ » . ولكن ظل هذا القول بالنسبة له ــ كما يشير انجلز ــ ارضا جرداء مجدبة لا حياة فيها .

ان الملاحظة الرابعة ترسم بوضوح معالم هذه الارض الفويرباخية المجدبة . « **يتخذ فويرباخ نقطة بدايته من واقعة اغتراب « الذات » الدينى وازدواج العالم الى عالم خيالى وآخر واقعى (حقيقى) . ولأن مهمته انحصرت ــ فى مؤلفاته ــ فى تفكيك العالم الدينى وارجاعه الى أساسه الدنيوى) فقد فاته ادراك انه بعد** اتمام هذا العمل ، تظل المهمة الرئيسية باقية . **اذ أن « واقعة » أن الأساس الدنيوى يرفع ذاته فوق ذاته ليستقر فى السحب بوصفه عالما مستقلا ، « هى » ظاهرة لا يمكن تفسيرها الا على أساس الانشقاق الذاتى والتناقض الداخلى فى هذا الأساس الدنيوى . وعلى ذلك ، فمن الواجب أن يفهم هذا الأساس فى تناقضه أولا ، ثم يجرى « تثويره » ــ عن طريق ازالة التناقض ــ فى الممارسة العملية ، مثال ذلك أنه عندما يتضح أن العائلة الأرضية هى سر العائلة المقدسة ، يصبح واجبا عندئذ نقد الأولى فى النظرية ، وتثويرها فى الممارسة العملية » .**

(٩) يشير ماركس الى الطوبويين (متخذا أوين كمثال) .. فالطوبوى يتجه ــ فى النهاية ــ الى مخاطبة « السادة » أن يأخذوا بيد « الدهماء » ــ وذلك عن طريق تحقيق برنامجه ــ حتى تزدهر البشرية !

لكن دراسة هذا التناقض الداخلي في « **الأساس الدنيوى** » لم تكن من نصيب فويرباخ ـ على حد تعبير انجلز ـ ، بل كانت من نصيب هيجل المثالى • غير ان هذا التناقض انكشف ـ عن طريق الديالكتيك الهيجلى ـ فى مجال الفكر المجرد ، أو بوصفه تناقضا كائنا في الفكرة أو المطلق ، لا فى الواقع الحسى المباشر نفسه •

تقول الملاحظة الخامسة : « **لأن فويرباخ لا يقنع بالتفكير المجرد ، فانه يلجأ الى التأمل الحسى » الا أنه لا يفهم « الحسية » أو المحسوس من حيث هو نشاط عملى ، وحسى بشرى »** •

وتفصل الملاحظة السادسة هذا الحكم على موقف فويرباخ من المحسوس بمثال من « ماهية المسيحية » : « **يرد فويرباخ الماهية الدينية الى الماهية البشرية ، غير أن الماهية البشرية ليست كيانا مجردا كامنا فى كل فرد على حدة ، وانما هى فى حقيقتها « مجموع العلاقات الاجتماعية » • وعلى ذلك ، فان فويرباخ الذى لا تتطرق اليه فكرة نقد هذه الماهية الحقيقية ، يضطر الى :**

١ ـ استخلاص الشعور الدينى بالتجريد من العملية التاريخية ، وتثبيته على أنه شيء فى ذاته والتسليم مقدما بوجود فرد بشرى مجرد ـ « منعزل » •

٢ ـ وبالتالى ، فهو لا يستطيع أن يفهم الماهية البشرية الا على أنها (جنس) أو « نوع » ، وعلى أنها « عمومية » خرساء باطنة توحد ـ بطريقة طبيعية صرفة ـ بين الأفراد العديدين » •

والاستنتاج الذى يمكن الخروج به والذى يسجله ماركس فى الملاحظة السابعة ـ وهو سمة مميزة لمادية ماركس الديالكتيكية ـ ينطبق على مادية فويرباخ وعلى كثير من التصورات المعاصرة أيضا :

« ونتيجة لذلك ، لا يستطيع فويرباخ أن يدرك أن « الشعور الدينى » هو ذاته « ناتج اجتماعى » وأن الفرد المجرد الذى قام بتحليله ينتمى فى الواقع الى شكل خاص (محدد) من اشكال المجتمع » •

ولنسرد الآن بقية الملاحظات لتكتمل السمات المميزة لمفهوم الممارسة العملية كما رآها ماركس فى الفترة المبكرة من حياته الفكرية والتى كان تجاوز هيجل وفويرباخ معا اساسا لها •

« الحياة الاجتماعية فى ماهيتها » عملية ... وكل الأسرار التى تضلل التفكير النظرى وتدفعه الى الصوفية تجد حلها العقلى فى الممارسة البشرية ، وفى فهم هذه الممارسة » •

« ان القمة التى تنتهى اليها المادية التأملية ـ أى المادية التى لا تدرك المحسوس أو « الحسية » بوصفها فاعلية عملية ـ هى ذلك التصور لأفراد منعزلين فى « مجتمع مدنى » (١٠) •

اذا كانت المادية القديمة تنطلق من (المجتمع المدنى) ، فان نقطة انطلاق المادية الجديدة هى « المجتمع البشرى » ، أو البشرية المندمجة فى مجتمع » •

« لقد اكتفى الفلاسفة بتفسير العالم على أنحاء عدة ، غير أن المهم فى الامر هو تغييره » •

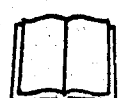
ان فى هذه الملاحظات فهما مخالفا ومتميزا للعلاقة بين الممارسة الاجتماعية من ناحية وبين النظرية من ناحية أخرى ، وهو أساس نظرية فى المعرفة أرستها المادية الديالكتيكية • وان هذا الفهم لجدير بالمناقشة والدراسة ـ لا بالتجاهل أو التجاوز ـ فى قضية راهنة أساسية تحكم مسائل البحث الفلسفى وجوانبه المختلفة فى حياتنا الفكرية . وتستطيع هذه المناقشة أن تضيف الكثير فى اتجاه وضوح طبيعة هذه القضايا ومغزاها وابعادها التى لم يكتمل اتضاحها بعد • وعلى من يخلط بين التجريبية والمادية على سبيل المثال ، « فلم يكن باركلى أو هيوم ماديا رغم كونه تجريبيا ، كذلك لم يكن اسبينوزا مثاليا رغم كونه عقليا » وعلى من يحتج على التقسيم المتشدد للمذاهب الفلسفية بين مادية ومثالية ، معاودة النظر فى هذه الملامح الاساسية التى لم تتضح بعد ـ بما فيه الكفاية ـ لقضايانا الفكرية المعاصرة •

عبد السلام رضوان

---

(١٠) يذهب البعض من مفكرينا الى قصر الديالكتيك على هيجل ـ ربما امعانا فى الاخلاص له ـ وحتى عندما يتحدثون عن ديالكتيك ماركس المادى ، يجدون فى هذا الديالكتيك تحريفا لديالكتيك هيجل وتقليلا من شموليته! وربما كان ذلك هو السبب فى أنهم ينظرون الى الاتجاهات المادية فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة بما فيها مادية ماركس ، على انها الشيء نفسه • ان هذا التمييز الواضح ـ فى هذه الملاحظة والتالية لها ـ يوضح بما فيه الكفاية ان هذه النظرة تتضمن خلطا •

كتب جديدة



ملاحظات حول «التراث اليهودي الصهيوني والفكر الفرويدي»
أو أضواء على الأصول الصهيونية لفكر سجمند فرويد

هذا الكتاب هو اتهام عريض يوجهه الدكتور صبري جرجس لمفاهيم التحليل النفسي حيث يجعلها أداة مقنعة لتحقيق أهداف الحركة الصهيونية . فهو يحدد هدف الكتاب في صفحة ١٦ بأنه تقديم التحليل النفسي الذي يعرفه العالم أجمع « علما » في اطار جديد بعيد عن الموضوعية التي نسبت اليه هو اطار التراث اليهودي الصهيوني الممتد مسارا عبر الأجيال .

وعلى ذلك ، فقد شمل الكتاب ثلاثة أقسام، يعرض القسم الأول التراث اليهودي الصهيوني في أكثر من نصف الكتاب، ويناقش القسم الثاني حياة فرويد ، ثم يقدم القسم الثالث مقتطفات من الفكر الفرويدي ومنابعه في التراث اليهودي الصهيوني .

ويرى الدكتور صبري جرجس أن التراث اليهودي الصهيوني يتألف من ثلاثة مصادر :

أولا : التوراة ، وهي « وثيقة سياسية عنصرية استخدمت العقيدة الدينية لتحقيق مخططها السياسي العنصري » .

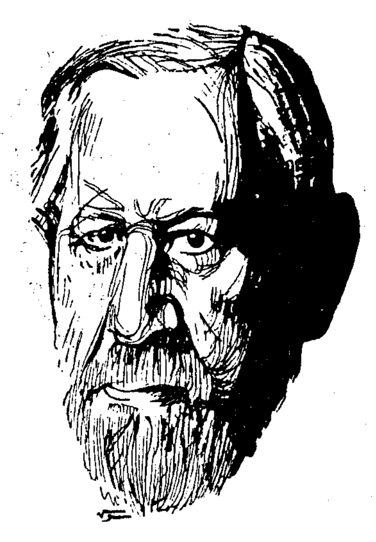
ثانيا : التلمود ، وهو « تفسير للتوراة في اطار الفكرة السياسية العنصرية التي بداتها » .

ثالثا : « نوع جديد من التراث لم يدون كتابة ولم ينشر لا بين اليهود أنفسهم ولا على الناس، وانما نقل خلفا عن سلف في تلقين شخصي محوط بطابع السرية » (ص ١) .

ويقدم وجهة نظره في المسألة اليهودية قائلا بأن الوجود اليهودي كله ، فكريا ووجدانيا واجتماعيا وحضاريا يرتبط من جميع الوجوه ، بمجموعة التعاليم والتقاليد والتفسيرات والتوجيهات والمحرمات التي يتكون منها ما يعرف باسم التراث اليهودي الصهيوني ، المعلن منه والخفي .

ورغم ان هذا الفهم للمسألة اليهودية هو حجر الزاوية في دعوى الدكتور صبري ، لا أننا لا نجد برهانا واحدا على صحته . وانما هو يتعامل معه ، رغم أنه افتراض نظري شخصي بحت ، وكأنه حقيقة واقعية يستند اليها مباشرة في اثبات الطبيعة الصهيونية لمفاهيم التحليل النفسي .

فحيث ان الوجود اليهودي يستمد مباشرة من التراث الديني اليهودي الصهيوني فان كل « الموجودات اليهودية » (بما فيها فرويد بطبيعة الحال) انما تسلك وفقا للتراث الديني اليهودي الصهيوني . ولما كان التحليل النفسي نتاجا لاحد هذه « الموجودات اليهودية » الذي هو



س . فرويد

تأليف : د. صبري جرجس
بقلم : د. عاطف أحمد

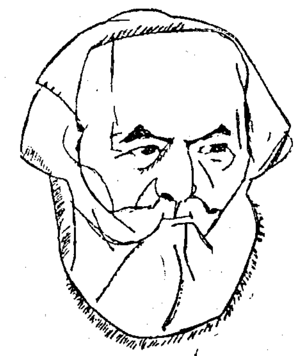
فرويد ، كان من المحتم أن يكون التحليل النفسي فكرا يهوديا صهيونيا .

وهكذا ، منذ البداية يقدم لنا الدكتور صبرى « برهانه المنطقى الدقيق على صدق دعواه » . وقد يكون أن فرويد أراد الموضوعية حقا ، لكن مع الافتراض بأنه أرادها فان السؤال الذى يفرض نفسه فى هذا المقام هو : هل كان بوسعه أن يحققها ؟ هل كان من الميسور له ، وهو يخطط للانسان شخصيته ويرسم له طريق حياته ، أن يتجرد من يهوديته ومن أثر التراث اليهودى الصهيونى الذى كان سائدا على نحو قوى فى الهيئة التى نشأ وعاش فيها ؟ » ص ٠١١
والواضح طبعا انه ما كان مستطيعا ، طبقا لنظرية الدكتور صبرى فى الوجود اليهودى . بل ان الاستمرار المنطقى المباشر لهذه النظرية يؤدى الى أن جميع يهود العالم هم كائنات تسلك — فكريا ووجدانيا واجتماعيا وحضاريا — وفقا للتراث اليهودى الدينى الصهيونى ولا تستطيع حتى لو أرادت أن تكون موضوعية فكريا أو وجدانيا أو اجتماعيا أو حضاريا .

فاذا اعتبرنا أن اليهود بشر ، وأن خاصية ارتباطهم بالتراث الدينى تنطبق عليهم من حيث هم بشر — ولا ندرى اذا كان الدكتور صبرى يوافقنا على ذلك أم لا — فان الاستمرار المنطقى لنظريته فى الوجود اليهودى ، يؤدى الى القول بأن الوجود البشرى يتحدد وفقا للوجود الدينى أو الفكرى . وهذه هى النواة المثالية الغيبية التى تشكل لب المنهج الفكرى الذى يتبناه الدكتور صبرى جرجس .

وما يبدو لنا حقا ، هو أن الدكتور صبرى انما يستمد نظريته هذه من خبرته الشخصية المباشرة من حيث هو متأثر الى أبعد الحدود بالفكر الدينى المسيحى غير البروتستانتى (فهو يرفض اقتناع البروتستانتية بأن التوراه هى النبع الروحى للمسيحية ») وهو من هذا المنطلق يشن هجوما ضاريا — ومبتذلا فى كثير من الأحيان — ضد اليهودية ، ويدافع دفاعا حارا عن المسيحية ، فى قضايا لا علاقة لها بهدف الكتاب الأصلى الذى يعالج الأصول الصهيونية لمفاهيم التحليل النفسى .

فهو يرى « أن المسيح كان يعمر قلبه حب غامر للبشرية وانه كان يقدم لها دينا جديدا بسيطا غاية البساطة ولكن عمقه مستمد من بساطته ، كان ينادى باله واحد محب هو رب البشرية جميعا بغير تمييز لفريق دون آخر أو ايثار لفريق على آخر ، كما كان يعظ بملكوت السماوات للجميع » ص ٤٥ .



ك . ماركس

وأن مفهوم ملكوت السماوات كان فى ايجاز « دعوة لا تعرف الهوادة لتغيير كامل فى حياة البشرية يطهرها تطهيرا كاملا من الداخل ومن الخارج على السواء » (ص ٤٦) .

« فصحيح أنه قال ان مملكته ليست فى هذا العالم وانها فى قلوب الناس وليست على عرش الملك ، ولكن هذا القول فى ذاته انما ينطوى ضمنا على ثورة نصيب العالم الخارجى بتغيير جذرى شامل » (ص ٤٧) .

وهو يرى أن هناك علاقة وثيقة بين البروتستانتية واليهودية . فقد استطاعت اليهودية « أيجاد نقط التقاء ايديولوجية بينها وبين القوة الدينية النامية في عالم الغرب : قوة المسيحية البروستانتية ، حتى ليمكن القول انها مضت فى احتوائها الى حد غير قليل » ص ١٠٨ ويتضح ذلك فى « اقناع البروستانتية بأن التوراة هى النبع الروحى للمسيحية » ص ١٠٩ وأن نقطة الالتقاء الأساسية بينهما هى اضطهاد الكاثوليكية حيث يقول « واحتضنت المسيحية البروتستانتية اليهودية بجامع المشاركة فى الاضطهاد الكاثوليكى . ومن هنا كانت بريطانيا منذ عهد اوليفركرومويل أول بلد أتاح لليهودية فرصة السيطرة على اقداره » ص ١٩٠ .

ويرجع أسباب الاضطهاد الكاثوليكى من قبل اليهودية الى أن المسيحية قد « انتهكت حرمة الشعور الوطنى القبلى عند اليهودية ، وأنها استهانت بشعور الولاء الأسرى لديهم ، وأنها أدانت كل درجات النظام الاقتصادى وكل الثروة الخاصة وكل الاستغلال الشخصى » (٤٦) .

والذى يمجد المسيحية الى هذا الحد ، يضع اليهودية على طرف النقيض . وهو فى سبيل ذلك لا يمانع فى قبول مناهج البحث العلمانى وتفسيره لنشأة الدين مقتصرا فى ذلك على النتائج المتعلقة بالتوراة . أى انه لا يتبنى المنهج التاريخى الواقعى فى كافة القضايا التى يطرحها ، وانما يلجأ الى انتقائية فكرية هادفة فيستخدم بعض نتائجه المتعلقة باليهودية فقط دون أن يتجاوزها الى الظاهرة الدينية ككل او الى الظواهر الاجتماعية والتاريخية والفكرية عموما بل انه بصدد الظاهرة الواحدة يلجأ حينا الى المنهج الواقعى التاريخى وحينا الى المنهج المثالى ليصل فى النهاية الى هدفه الأصلى .

لنأخذ مثلا مناقشته لأخلاقيات التوراة . انه يلجأ فى عرضه لجوانبها السلبية الى الهجوم المباشر فيعرض ما تتضمنه من اباحية جنسية وانتهازية وغدر وتقنين للربا واستعلاء وحقد وشر ، وهو هنا لا يحاول على الاطلاق تفسير هذه الخصائص على أساس أصولها الاجتماعية والتاريخية المستمدة من التناقضات الاجتماعية والاقتصادية القائمة حينذاك . لكنه بصدد الجوانب الايجابية يقرر « انه لابد فيه من الرجوع الى الحضارات المعاصرة للعهد الذى كتبت فيه » ص ٧٥ .

« والغالبية الكبرى مما أخذته اليهودية عن الأخلاقيات المصرية القديمة انما أخذته من الحكيم المصرى آمن أبنوب الذى عاش فى القرن العاشر ق.م. » صفحة ٧٦ .

« ان كثيرا مما جاء بنشيد الانشاد منقول عن شعر الحب المصرى ، كما أن أسفار أيوب وصموئيل وأرميا والمزامير والتثنية، بل والشريعة اليهودية ذاتها فيما يرى برستد تستمد كثيرا من حكمة آمن أبنوب التى تزودها بالأفكار والأشخاص والمستويات الخلقية ، ثم فوق ذلك كله بروح الرحمة الانسانية ص ٨٣ .

« يقرر برستد أن اليهود كانوا يعرفون ترانيم اخناتون التى امتدت فيها سيادة العدالة من مجال خلقى قومى الى مجال عالمى تحت امره اله واحد ، والتى أنشدها قبل ظهور المزامير وبالأخص المزمور الرابع بعد المائة بزمن طويل، بل لقد رجح برستد انه كان لهذه الترانيم أثر كبير فى الانبثاق التدريجى لمفهوم التوحيد عند

اليهودية وفي تطور فكرة « يهوه » الاله القبلي المحلي الى مفهوم الاله الواحد » ص ٨٤ .

« واذا كان اليهود قد اخـــذوا الشريعة والأسطورة أساسا عن البابليين فقد كانت دعائم الاخلاق والدين والتفكير الاجتماعي لديهم مأخوذة أساسا عن مصر » ص ٨٧ .

ان التوراة « لا تكاد تزيد عن كونها مجموعة من الخرافات والقصص التى صيغت فى جـــو اسطورى حافل بالاثارة مجاف للعقـــل والمنطق غاص بالتناقضات مشبع بالسخف مفعم بمشاعر العدوان والتعطش الى الدماء » ص ٥١ .

وهى « تعكس تفكيرا بشريا محضا من اللون الذى كان سائدا فى الشرق الأدنى القديم فىذلك الحين ومرادف لأمثاله من الأساطير والطقوس والاتجاهات الفكرية والعقائدية المميزة لحضارات ذلك العصر كل ذلك فى اطار سمات نفسية تغذيها نزعات الجشع والغرور والاستعلاء تحركها دوافع الجنس والعدوان الذى لا يهدأ حتى مع الدم المراق » ص ٥١ .

ورغم ذلك فقد جاء فى التوراة (الأمثـــال) « من يبغض انسانا شأنه كمن يبغض الله » ، « لا تفرح عندما يسقط عدوك ولا يفرح قلبك اذا ترنح » ، لكن الدكتور صبرى يعلق على ذلك بقوله « ليست العبرة فى هذا الشأن بما يقال بل بما يمارس » (تعليق فى هامش ص ١٣٤) وما الذى يمارس ؟ يجيب الدكتور صبرى قائلا : ان « التاريخ اليهودى نفسه مرجع كاف فيما يتصف اليهود به ما أنهم اكثر الناس حظا من سحنة البغضاء . ولهذه الحالة اسبابها النفسية العميقة ، فانهم فى ايمانهم بخرافة شعب الله المختار واعتقـادهم بالتفوق على غيرهم من البشر قد ركزوا على أنفسهم فى نرجسية جعلتهـــم ينفسون على غيرهم من الشـــعوب أى نصر يحرزونه فى أى ميدان ويرون أنفسهم احق به من الغير . وقد كان من شأن ذلك أن نبه البغض فى نفوسهم وأن دفعهم من العدوان الى عدوان هو محور تاريخهم القديم كله » ص ١٣٤ . ولا ندرى طبقا لأى نظرية سيكلوجية ترتبط « النرجسية القومية » آليا بالشر والحقد والعـــدوان . ولماذا لم يقدم لنا الدكتور صبرى تفاصيل هذه العملية السيكلوجية القومية أو يوضح لنـــا أسسـها النظرية وهى فى مجال اختصاصه من ناحية ، وذات اهمية خاصة بالنسبة لدعواه من ناحيـة أخرى ؟ وما مصدر خرافة شعب الله المختار ؟ ألا يرى الدكتور صبرى ثمة علاقة بين هـــذه الفكرة وبين التناقضات الاجتماعية التى تواجه يهود الشتات فتجعلهم يبحثون عن حل وهمى لمشكلتهم الاجتماعية ؟

ثم اننا نتساءل ، اذا كان الشر طبيعة فطرية متأصلة فى اليهود جميعا منـــذ نشأتهم الأولى فلماذا لجأوا الى اقتبـــاس حكم آمن أبنـــوب « التى تزودها بالافكار والاشخاص والمستويات الخلقية ، ثم فوق ذلك كله يروح الرحمـــة الانسانية » ؟ ثم اقتباس « ترانيم اخناتون التى امتدت فيها سيادة العدالة من مجال خلقى قومى الى مجال عالمى تحت امرة اله واحد ؟ » .

هـــل يكفى قول الدكتور صبرى « وهكذا تعرض التوراة قصة اليهود كما دونها اليهـود أنفسهم وهى كقصة تعكس على صفحتها صورة التوم الذين تؤرخ لهم ، صورة : القبح فيهـا كما رأينا غالب أصيل والجمال فيها باهت دخيل » ص ٩٧ ، او قوله فى موضع آخر ص ٣٤ انهـا « فى مجملها قصة همجية . وحشية فيها قسوة وعنف وخور ونفاق وجبن وعود متكرر الى خيانة الرب » ، أو وصفه « لنفوس » اليهود بقوله « النفوس التى عمرها الشر وتغذت على العدوان على ما يقرب من خمســة عشر قرنا » ص ٤٢ ، هل تكفى هذه الأقوال اجابة على ذلك التساؤل؟

ان النظرية التى تفسر الخير والشر بأنهـا طبائع فطرية غريزية تمنحها الطبيعة لبشر بعينهم أو لمجموعة معينة من البشر تربطهم صـــفات سلالية أو خصائص بيولوجية أو انثربولوجيـة معينة لا مكان لها فى علوم الاجتماع أو الأخلاق الحديثة . فهى مفاهيم متخلفة تنشأ من النظر الى الخير والشر كقوى بذاتهـــا مستقلة عن الخصائص والتناقضات الاجتماعية التاريخية ، ومن النظر الى الشخصية الانسانية على أنهـا تجميع كمى لخصائص فطرية معينة لا كنتاج ديناميكى متطور دائما لتفاعل عديد من العوامل الذاتية المتمثلة فى احتياجات الفرد واستعداداته ومن العوامل الموضوعية المتمثلة فى التناقضـات والخصائص الاجتماعية والحضارية لمرحلة بعينها من مراحل تطور المجتمع البشرى .

ولقد أدى تبني الدكتور صبرى لمفهوم الطبيعة الفطرية الغريزية للخير والشر الى الاعتقاد بأن الصهيونية كحركة شريرة ، لابد أن تكون متأصلة فى نفوس اليهود منذ القدم . « ان الصهيونية ليست وليدة القرن التاسع عشر نتيجة الاضطهاد الذى عانى منه اليهود على يد الغرب المسيحى كما يقال أحيانا ولكنها فكرة موغلة فى القدم فى التاريخ اليهودى اذ قد بدأت منذ فترة السبى البابلى وأفرخها ذلك السبى فى القرن السادس

قبل الميلاد . أما القرن التاسع عشر فليس الا بداية الانتفاضة المعاصرة لهذه الفكرة التى مرت بمراحل مختلفة من النشاط أو الخمود وفقا لما كانت تمر به من ظروف ذاتية أو معادية» ص ٣٨ .

وهكذا يتورط عدو الصهيونية فى تبنى أفكار الصهيونية ذاتها من نفسها . يقول ابراهام ليون « ان الصهيونية اذن ، حركة قومية حديثة ، وهى أحدث الحركات القومية فى أوربا ، وبالرغم من هذا ، فهى لا تمتنع عن الادعاء ، وأكثر من جميع الحركات القومية الأخرى ، بأنها تستقى وجودها من ماضى سحيق (١) . وترى الصهيونية فى سقوط القدس سببا للتشتت ، وبالتالى مصدرا لجميع آلام اليهود فى الماضى والحاضر والمستقبل » ص ١٨٣ .

ويتساءل ابراهام ليون « لماذا لم يحاول اليهود ، خلال الألفى سنة هذه العودة الى وطنهم ؟ بالطبع يتسترون بالدين . يقول زيتلوفسكى — كان على الجماهير المؤمنة بأنه يتوجب عليها البقاء فى الشتات حتى مجىء المسيح الموعود ، أن تتألم فى صمت » ص ١٨٣ ، ١٨٤ .

ثم يقرر ليون : ان « حلم صهيون قد بقى ، خلال الفترة التى كانت اليهودية فيها مندمجة فى النظام الاقطاعى ، حلما لا أكثر ، لا يتطابق أبدا مع أية مصلحة حقيقية لليهود » (ص١٨٤) .

وهكذا تقف المسألة على قدميها . فليس اليهود نتاجا لفكرة أرض الميعاد وشعب الله المختار ولا نتاجا للدين اليهودى . وانما هذه المعتقدات نفسها هى نتاج لمصلحة اليهود تظهر وتختفى وفقا لموقعها من مصلحة اليهود فى مختلف مراحل تاريخهم .

واذن كما يقول كارل ماركس « يجب ألا نبحث عن سر اليهودى فى دينه ، بل فلنبحث عن سر الدين اليهودى الواقعى » (عن **المسألة اليهودية**) المرجع السابق ص ٢١) ومعنى ذلك ، أنه « علينا ألا ننطلق من الدين لتفسير التاريخ اليهودى ، بل على العكس علينا أن نفسر المحافظة على الدين أو القومية اليهودية ، انطلاقا من « اليهودى الواقعى » أى من دور اليهودى الاقتصادى والاجتماعى ، وليس فى الاستمرارية أية معجزة « لم تستمر اليهودية بالرغم من التاريخ ، بل سارت معه » (ص ٢١) « ان دراسة الدور الاقتصادى لليهود ، هو الذى يساهم لا غيره ، فى توضيح أسباب « المعجزة اليهودية »(ص٢٠).

ان تطور المسألة اليهودية التى تعتبر الحركة الصهيونية بمثابة محاولة لحلها تبنتها أوساط يهودية معينة خاصة فى العالم الرأسمالى ، يرتبط بتطور الدور الاقتصادى لليهود فى مختلف المراحل الاجتماعية لعديد من البلدان .

ومنذ البداية ، « لم يشتت اليهود اطلاقا منذ سقوط القدس اذ أن الغالبية العظمى من اليهود كانت قد تبعثرت فى انحاء العالم ، قبل هذا الحدث بعدة قرون » (ص ٢٢) . ولهذا فان علينا أن نبحث اذن عن السبب الرئيسى للهجرة اليهودية ، فى الوضع الجغرافى لفلسطين . « فقد أتى على يهود فلسطين وقت لم تعد فيه بلادهم الجبلية تؤمن لهم حياة ممكنة الاحتمال كحياة جيرانهم . ان شعبا كهذا مجبر على الاختيار بين النهب والهجرة . فالاسكتلنديون مثلا ، اختاروا على التوالى كلا من الطريقين ، اما اليهود ، فقد اتخذوا ، بعد عدة صراعات مع جيرانهم ، الطريق الثانى ، ان شعبا يعيش فى مثل تلك الظروف لا يهاجر ليعمل فى الزراعة ، بل يذهب كمرتزقة ، كالاركاديين فى قديم الزمان والسويسريين فى العصور الوسطى ، والألبانيين فى عصرنا ، أو من اجل التجارة ، كاليهود والاسكتلنديين والأرمن . اننا نرى اذن أن وسطا مشابها ينمى عند شعوب مختلفة الأعراق خصائص متشابهة » .(ص٢٣) . ومما لاشك فيه أن الغالبية الساحقة من يهود الشتات كانت تعمل بالتجارة .

« فالظروف الجغرافية لفلسطين اذن ، تفسر فى آن واحد قيام الهجرة وطابعها التجارى » ص ٢٤ . وكما سبق القول فان حلم العودة الى فلسطين قد ظل مجرد حلم ، خلال الفترة التى كانت اليهودية فيها مندمجة مع النظام الاقطاعى . وانما نشأت « اللاسامية القديمة واللاسامية فى العصور الوسطى لسبب واحد ، يكمن فى معارضة كل مجتمع يرتكز أساسا على انتاج قيم استعمالية ، للتجار » (ص ٢٥) .

« وابتداء من القرن الثانى عشر ، ومع تطور الاقتصاد فى أوربا الغربية ونمو المدن ، ونشوء

---

(١) ابراهام ليون : **المفهوم المادى للمسألة اليهودية** ، ترجمة عماد نويهض ، دار الطليعة ، بيروت ، ص ١٨٢ .

طبقة تجارية وصناعية محلية ، بدأ وضع اليهود فى التفاقم بجدية ، مما ادى الى اخراجهم شبه التام عن معظم البلدان الغربية ، واتخذ اضطهاد اليهود طابعا عنيفا متزايدا ، بينما استمر وطنهم مزدهرا حتى عهد قريب ، فى بلدان أوربا الشرقية المتخلفة (ص ٢٧) .

وفى القرن التاسع عشر ، « أدت » رسملة « الاقتصاد الروسى السريعة ، بعد اصلاح سنة ١٨٦٣ الى جعل وضع الجماهير اليهودية فى المدن الصغرى ، غير محتمل . وفى الغرب أخذت الطبقات الوسطى المسحوقة بفعل المركزة الرأسمالية ، تتوجه ضد اليهود ، الذين زادوا وضعهم سوءا بفعل منافستهم لها » ص ١٨١ .

وفى ذلك الوقت « كتب ليوبينسكر كتابه التحرر الذاتى ، حيث يقترح فيه الرجوع الى فلسطين على أنه الحل الوحيد الممكن للمسألة اليهودية » ص ١٨٢ . واثر ذلك بوقت قليل ، كتب تيودور هرتزل « الدولة اليهودية » وهو انجيل الحركة الصهيونية حتى الآن . « وفى باريس أخذ البارون روتشيلد الذى كان ينظر بغير رضى ، كجميع الأثرياء اليهود ، الى وصول المهاجرين اليهود الجماعى الى البلدان الغربية يولى اهتمامه لعملية استعمار اليهود فى فلسطين » (ص ١٨٢) .

واذن ، فقد « ظهرت الصهيونية منذ البدء ، كردة فعل من البرجوازية اليهودية الصغيرة التى لا تزال تشكل نواة اليهودية ، التى تلقت ضربات قاسية بتصاعد موجة اللاسامية مما اجبرها على التنقل من بلد الى آخر ، وهى تحاول الآن الوصول الى ارض الميعاد ، حيث تستطيع أن تجد ملجأ من العواصف التى تجتاح العالم الحديث » ص ١٨٢ .

« ان الايديولوجية الصهيونية ، هى فى الواقع، ككل الايديولوجيات ، انعكاس مشوه لمصالح طبقة ما ، انها ايديولوجية البرجوازية اليهودية الصغيرة المختنقة بين الاقطاعية المنهارة والرأسمالية الآخذة فى الانحطاط » ص ١٨٥ .

ان هذه الفقرات الطويلة من كتاب ابراهام ليون تلقى بعض الضوء على حقيقة دور الدين فى الحركة الصهيونية . ان الدين هنا ، (او ما يسميه الدكتور صبرى « التراث اليهودى الصهيونى ») ليس سوى اداة تستخدمها الحركة الصهيونية التى هى حركة قومية لا دينية فى جوهرها .

واذا كان اليهود يشكلون فى التاريخ ، « قبل أى شىء آخر « مجموعة اجتماعية لها دور اقتصادى محدد : انهم طبقة أو على الأصح شعب ــ طبقة » ، فانه من اليسير قبول «التشابك بين الطبقة والدين ، فكلما توصلت طبقة الى مرحلة معينة من النضج والوعى ، اتخذت معارضتها للمجموعة المسيطرة أشكالا دينية ، فمن المرتدين الالبيين واللولارد ، والمانويين والمزدكيين ، وطوائف لا تحصى كانت تتكاثر فى مدن العصور الوسطى ، خرجت أول المظاهر الدينية لمعارضة البرجوازية والشعب المتصاعدة ضد الاقطاع » ص ٢٨ وبهذا المعنى يمكن القول بأن « اليهودية ، عبرت عن مصالح طبقة تجارية فى عهد ما قبل الرأسمالية » ص ٢٨ .

واذن ، فالدين اليهودى مثل سائر الأديان ، يقدم مادة قابلة للتشكل ــ اجتماعيا ــ بأشكال مختلفة طبقا للخصائص والتناقضات الطبقية فى كل مرحلة اجتماعية معينة . وبالتالى يصبح الأساس النظرى الذى بنى عليه الدكتور صبرى تصوره للمسألة اليهوديه مجرد افتراض ذهنى لا يستند الى أية حقائق واقعيه ، اذ انه قد تصور مخططا فكريا رهيبا وجدت بذرته فى التوراة ثم فسرت فى التلمود ثم وضعت خطوطها العملية فى تراث شفوى وضعه حكماء صهيون ! . ويذكرنا ذلك بكتاب « بروتوكلات حكماء صهيون » الذى الفته شرطة القيصر ثم اتخذه الاساميون ضيقوه الأفق كأساس لتصورهم المسألة اليهودية . ان تعبير « التراث اليهودى الصهيونى » الذى يستخدمه الدكتور صبرى ، والذى جعله عنوانا لكتابه انما هو مستمد أساسا من تلك النظرة ضيقة الأفق . واذا كان الدين اليهودى قد اكتسب خصائص تاريخية خاصة لارتباطه بالتشتت التاريخى لليهود فان علينا دائما أن نميز بوضوح بين الدين اليهودى كدين ، وبين الصهيونية كحركة قومية سياسية لا دينية فى جوهريا ، **ولا ترتبط باتجاه معين أو نظريات معينة فى الفلسفة أو العلوم الانسانية أو العلوم الطبيعية ارتباطا عليا أو عضويا** . بل اننا نتجاوز ذلك الى القول بأن انتماء احد العلماء أو المفكرين ليس الى الدين اليهودى فحسب ، بل حتى الى الحركة الصهيونية ذاتها لا يستوجب بالضرورة أن تكون انجازاته العلمية او الفكرية فى مجالها الخاص ذات محتوى صهيونى الا اذا كان لها ارتباط مباشر بقضايا الفكر السياسى ، ومن هنا وجب علينا أن نتجنب دائما الأحكام المسبقة التى تدين أية نظرية علمية تصدر عن أحد

المفكرين اليهود أو حتى الصهيونيين بحجة انهـا ذات محتوى صهيوني . ان علينا في كل حـالة على حدة ، ان نكتشف ذلك المحتوى الصهيوني من داخل النظرية ذاتها قبل أن نصـدر قرار الادانة « فالانسـانية الحديثـة ، لا خرافة اللاسامية والأبدية ، هي المحرض الأفضل الذي تستخدمه الصهيونية» (ص ١٨٥) . فنضالنا ضد الصهيونية كأيديولوجية رجعية ذات ارتباطات عضوية بالامبريالية ، يكتسب صلابة وعمقـا وفعالية ـ فقط ـ حينما يقف على أرض الحقائق الموضوعية الواقعية ، مستندا الى المنهج العلمي في تفسير وتحليل الظواهر الاجتماعية .

فاذا حاولنا تطبيق ذلك المنهج على مفاهيم التحليل النفسي التي ارتبطت تاريخيا بانجازات سجموند فرويد ، فاننا نجد ان الاساس المنهجي الذي بنى عليه فرويد تفكيره كله هو مفهـوم الحتميه النفسية . بمعنى ان اي سـلوك أو انفعال او تفكير لابد له من سبب محدد وليس مجرد صدفة عارضة ، وان أسباب الأفعـال النفسية لا ترجع الى قوى غيبيـة خارجية وانما ترتبط أساسا بالنمو النفسي التاريخي للفرد في تناقضاته مع نفسه ومع العالم الخارجي الواقعي وهو بذلك مفهوم علمـاني واقعي يبحث عن الأسباب في واقع الفرد النفسي والاجتماعي ، ثم هو لا يربط بين الأسباب والنتائج ربطا ميكانيكيا مباشرا بل العكس هو الصحيح ، اذ انه يتناول الظواهر النفسية كعمليات معقـدة متشابكة متداخلة في منشأها ومسـارها وتعبيرها عن نفسها . وهو بذلك مفهوم ديناميكي ، بل نكاد نقول مفهوم جدلي ينظر الى الظواهر في حركتها ونموها وترابطها وتناقضاتها الداخلية وتحولاتها الكيفية نتيجة للتراكمات الكميـة . والمنهج الفرويدي بذلك ، هو محاولة ـ بدرجة او اخرى ـ لتطبيق المنهج المادي الجدلي على الظواهر النفسية ، ورغم ان هذه المحاولة قد اخفقت في كثير من نتائجها التفصيلية الا أنهـا من حيث الاطار العـام للتفكير تحتفظ بكثير من سمات المنهج المادي الجدلي . وتدخل بذلك من أوسـع الأبواب ضمن خصائص الطابع السائد للفكـر الأوربي في القرن التاسع عشر .

وليست هذه الخصائص ، بطبيعة الحال ، بخافية على الدكتور صبري ، فهو يقول مثلا عن « مفهوم الشخصية عند فرويد » ، « مفهوم يرى الشخصية من حيث هي عملية نمو وافضـاء تستند الى وتنتج عن التفـاعل المتبادل بين التكوين الوراثي للفرد وبيئتـه الاجتماعيـة » ص ٢٤٣ . ويقول عن مفهوم الحتميـة النفسية ، أن فرويد يرى ، أن هناك مداومة منطقية في الحياة العقلية للفرد ، وان مظاهر السلوك التي كانت تبدو غريبة وغير مفهومة هي في واقع الأمر نتيجة منطقية للأسباب التي ارتبطت بها وادت اليها » ص ٢٤٥ .

بل انه يقول نقلا عن فرويد بصدد عرضـه لرأي فـرويد فيما يعتبره ـ اي الدكتور صبري المسألة الاساسية في الفكر اليهودي ، ان اليهود ليسوا شعب الله المختار ، ولكنهم شعب موسى المختار ـ ، اذ أنه من المعروف أن الناس هـم الذين يختارون الاله الذي يعبدونه ، اما أن يختار الله قوما بعينهم فأمر غير معروف ، ولعـل الأصح في ذلك ان يقال ان موسى جعل من اليهود شعبه ثم اصبحوا بعد ذلك « شعبه المختار » ص ٣٠٠ . ليس ذلك فحسب بل يقول أيضا ، قرر فرويد « كفرض رئيسي في الكتاب (كتاب فـرويد عن موسى) ، ان موسى كان مصريا . والصهيونية كما هو معروف تتمسـك بيهودية موسى وتعدها حقيقة لا سبيل الى الشك فيهـا ولا تقبل عنها بديلا ، كما تتطلع الى موسى نفسه كأعظم يهودي في التاريخ القديم » ص ٢٩٧ ، ثم يقول « قرر فرويد ان موسى قد قتل ، مخالفا بذلك ما قد جاء بالتوراه في هذا الصـدد » ص ٣٠٣ .

ويقدم آراء فرويد في الظاهرة الدينية ، حيث يعرض فرويد لنشأة الدين نشأة واقعية تطورية، من مظاهر سيادة الأقوى أي « الأب » الى عبادة الأب الى ظهور الطوطمية الى تأليه قوى الطبيعة الى نشأة الاله الفرد ص ٢٦٩ .

ويقول في تحليل فرويد لسيكلوجية الدين ، « خلاصة الرأي عند فرويد أن الدين من وجهته العـامة يمثل « اخراج » صراعات الانسـان اللاشعورية ورفعها الى المستوى الكوني . وهو في جانب منه يزود الانسان باشـباعات بديلة لدوافعه البدائية . وفي جانب آخر كقوة قامعة لتلك النزعات ، اما من وجهته الخاصة فالدين مستمد من الموقف الأوديبي من حيث ما يتضمنه من وهم الأب السماوي المحب الذي يعد المؤمنين بالسعادة في عالم آخر اذا هم تنازلوا عن رغباتهم الغريزية في هذا العالم » ص ٢٦٧ وربما تكون العبارة الأخيرة قد خدشت مركزا حساسا في نفس الدكتور صبري ، جعلته يقدر من قبـل

« ان فرويد متشبع بالروح الصهيونية ، وقد اضطلع بمهمة القضاء على المسيحية ، موضوعيا وعلميا ، كما اضطلعت اليهودية الصهيونية منذ ألفى سنة بمهمة القضاء عليها ايديولوجيا وعمليا» ص ٢٢٦ . ثم هو قد حاول من قبل أن يفسر أفكار فرويد النقدية عن الدين عموما - اليهودى والمسيحى - قائلا « ترجع كراهيته للمعتقدات والطقوس الدينية والمسيحية ، الى الأثر المزعج لمربيته الكاثوليكية الدميمة العجوز ، التى كانت معاملتها له تنطوى على مزيج من الحنان والتشدد » ص ٢٢٥ .

فرغم أن فرويد ، قد سوى بين الاديان جميعا فى تحليله للظاهرة الدينية عموما ، متمردا بذلك على ديانة عائلته هو نفسه ، ورافضا لأفكار أساسية في الديانة اليهودية ، ورغم أن ذلك متسق مع طابع تفكيره العام ومع الطابع الفكرى العام للقرن التاسع عشر ، الا أن الدكتور صبرى - لسبب لا ندريه نحن على وجه اليقين - يصر على أنه انما يقصد من وراء ذلك كله الى ارتداء ثوب الحادى مزيف يستطيع من خلاله أن يهاجم المسيحية بالذات دون الأديان جميعا .

أولا : تنفيذا لمخطط اليهودية الصهيونية .

ثانيا : لأن مربيته الكاثوليكية قد عاملته بمزيج من الحنان والتشدد ! فيقول « لم يكن الا الحادا ذهنيا لم يصل قط الى وجدانه » ، « الحادا زائفا لأنه تركه بعد ذلك متشبثا باليهودية الصهيونية » ص ٢٢١ .

أما كيف تشبث فرويد « باليهودية الصهيونية» فان الدكتور صبرى يثبت لنا ذلك ، من خلال بعض الأحداث الجانبية العارضة الناشئة من الأوضاع التى تواجهها الأقليات فى أى مجتمع طبقى مثل انضمامه لجمعية « بناى برث » وحضور اجتماعاتها والقاء بعض محاضراته عن **تفسير الاحلام** فيها ، ومثل علاقاته الشخصية بأصدقاء يهود ، ومثل قوله عن يهوديته « اننى مدين بالفضل لطبيعتى اليهودية فيما أملك من صفتين مميزتين لم يكن فى وسعى الغناء عنهما خلال حياتى الشاقة - فلأنى يهودى وجدت نفسى خلوا من التحيزات التى اضلت غيرى دون استخدام ملكاتهم الذهنية ، وكيهودى كنت مستعدا للانضمام الى المعارضة وللتصرف دون موافقة الاغلبية الساحقة » (من خطاب الى جمعية « بناى برن » للاحتفال بميلاده السبعين سنة ١٩٢٦) ص ٢٤٠ .

والواضح من هذا القول أنه : - رغم أن الكلام موجه الى جمعية صهيونية - ينظر الى فضل اليهودية عليه ، لا من حيث هى ديانة يدين بمعتقداتها ، ولا من حيث هى - كما يعتقد الدكتور صبرى - تراث يهودى صهيونى وانما من حيث انها جعلته ينتمى الى اقلية فيستفيد بميزات وضع الأقليات - من أى نوع - فى أى مجتمع طبقى ، وحينما عرض هذه الميزات حددها بأنها مكنته من استخدام ملكاته الذهنية وأنها جعلته مستعدا للانضمام الى المعارضة أى بكلمة جعلته حر الفكر . لكن الدكتور صبرى يصر على أن ذلك دليل على صهيونيته ثم يحاول بعد ذلك رصد الأصول الفكرية لفرويد فى تراث اليهود الدينى فيقول مثلا عن الأصل الفكرى لنظرية العقل الباطن و اللاشعور عند فرويد « الزوهار يتحدث عن الاتصال الجنسى بوصفه « الكشف عن العرى » ، وفرويد يخال انه وصل الى الفهم بالكشف عن اللاشعور ، أى الكشف عن عرى العقل فى الانسان » !! . ص ٣٢٨ ثم نظرية تفسير الأحلام عند فرويد يرجعها الدكتور صبرى الى التشابه بين طريقة تفسير الأحلام وبين طريقة تفسير « الزوهار » للتوراة يفصل الفقرة من سياقها ثم محاولة ايراد الخواطر المرتبطة بها !! ص ٣٢٣ أما الأفكار أو النظريات التى لم يجد لها أصولا مباشرة وعميقة وقاطعة! مثلما سبق ، فانه يتجه الى انتقادها هى ذاتها مباشرة : فيقول مثلا « ان نظرية الغرائز ومفهوم الليبيدو لم يكن ليتيسر ظهورهما الا فى نطاق الافتراض بأن الانسان حيوان بشرى وأن الذى يقرر سلوكه الى حد كبير هو الأساس البيولوجى لتكوينه » ص ٢٥١ .

ثم ، وفجأة دون سابق انذار ، يتحول الدكتور صبرى الى اشتراكى أصيل ، فيستعدى الاشتراكيين - فى ظل ادراكه لسيادة المفاهيم الاشتراكية - على فرويد قائلا « بأن فرويد يهاجم الاشتراكية » فيقول أن التغيير الحقيقى فى علاقات الناس بالملكية الفردية أجدى فى يقيننا من أية وصايا خلقية ، ولكن الاشتراكية حجبت هذه الحقيقة وأبطلت نفسها بما قدمت من فهم مثالى ولكنه خاطىء لطبيعة الانسان » ص١٨٣ ولكن « الفكر الاشتراكى - وعلى رأسه الدكتور صبرى طبعا - ظل واعيا بأن الدعوة الفرويدية التى تستمد نبعها من التراث الصهيونى فى تعصبه واستعلائه وتصوغ مفاهيمها على أساس أن الانسان في جوهره عبد لغرائزه انما يمثل

الانعكاس المنطـــقى للمجتمع البرجوازى الذى افرخت فيه فى جموده وتحلله الفكرى والخلقى» ص ٢٨٥ .

لكننا نلاحظ أن : (١) قول فرويد بأن التغيير الحقيقى فى علاقات الناس بالملكية الفردية أجدى فى يقينه من أية وصايا خلقية انما يتضمن فيها علميا واقعيا للعلاقة بين الوجود المادى للمجتمع والوجود الفكرى ، ذلك الفهم الذى هو أحـــد الأعمدة الرئيسية للاشتراكية العلمية .

(٢) ان فرويد يتهـــم الفكر الاشتراكى بأنه « مثالى» انما يعنى انه –فى نظرته للفرد– لا يضع فى اعتباره التناقضات الداخليـــة والرغبـــات المتعارضة التى تشكل الأساس النفسى لسلوك الافراد ، وليس ذلك « هجوما » على الاشتراكية بالمعنى الذى يقصده الدكتور صبرى وانما هى ملاحظة نقدية قدمها فرويد لجانب معين وخاص للمفاهيم الاشتراكية .

(٣) ماذا يقصد الدكتور صـــبرى من قوله « الانعكاس المنطقى للمجتمع البرجوازى الذى أفرخت فيه فى جموده الطبقى وتحـــلله الفكرى والخلقى » ؟ هل يعنى ذلك أن كل النتاج الفكرى الذى نشأ أو « افرخ »–بتعبير الدكتور صبرى– فى المجتمع البرجوازى هـــو انعكاس منطقى له بمعنى أنه يمثل مصالح الطبقة المسيطرة فيه ؟ ألم ينشأ الفكر الاشتراكى العلمى ذاته فى نفس المجتمع البرجوازى الطبقى وكنتيجة لتناقضاته وكانعكاس منطقى لتحلل هذا المجتمع ؟ ما هى اذن ، العلاقة العلية بين التحليل النفسى وبين مصالح البرجوازية فى المجتمع الأوربى فى القرن التاسع عشر ؟

(٤) اى فكر اشتراكى ذلك الذى ظل واعيا بأن « الدعوة الفرويدية » تستمد نبعهـــا من التراث الصهيونى ؟ وهل قرأ الدكتور صبرى فى أى مرجع ماركسى نقـــداً لمفاهيم فرويد من حيث صلتها بالصهيونية ؟ ليدلنا عليه اذن .

(٥) كيف يمكن تصوير التحليل النفسى على ان أساسه هو « أن الانسان في جوهره عبد لغرائزه» رغم أن معظم المفاهيم الفرويدية تبنى بدرجـــة أو أخرى على الصراعات الناشئة بين الرغبات الفطرية الغريزية والمكتسبة من ناحية وبين الأنا الأعلى والذات الواقعية من ناحية أخرى ؟

ان العلاقة بين مفـــاهيم التحليـــل النفسى والماركسية هى احدى القضايا الفكرية المعاصرة التى تتطلب دراسة أكثر عمقا من مجـــرد حكم سطحى سريع مبنى على أفكار قبلية مثلما فعل الدكتور صبرى .

يقول روبين أوسبورن فى كتابه « **الماركسية والتحليل النفسى**»(*) : « ان الماركسية والتحليل النفسى هما اتجاهان متكاملان : يثرى كل منهما الآخر ، لدراســـة الانســـان » (ص ١٢٥) فالماركسية والتحليل النفسى ، كل بطريقتـــه الخاصة ، هما دراسات للاعقلانى فى حيـــاة الانسان . الماركسية تدرس لاعقلانيات النظـــام الاجتماعى التى تمنع الانسان من اســـتخدام الاكتشافات العلمية التى يمنحها لنا العلم ، على الوجه الاكمل . والتحليل النفسى يدرس القوى اللاعقلانية فى عقل الانسان التى تعوق نموه الى كائن ناضج عاقل قادر على استخدام العلم لخير نفسه » ص ١٢٦ .

وأيا كان الموقف من مفاهيم التحليل النفسى، فالذى لا شك فيه ، هو أنها مفاهيم ناشئة عن ومتأثرة الى حد بعيد بالخصائص العامة للفكر الأوربى فى القرن التاسع عشر اولا ، وبالتطورات الخاصة بطب الأمراض العصبية فى القرن التاسع عشر خاصة انجازات شاركو Charcot وبيير جانيه Pierre Jauet وجوزيف بروير Josef Breuer ثانيا ، ثم أخـــيرا بالخبرات الاكلنيكية الخاصة التى واجهها فرويد فى عيادته .

والمتتبع لتطور مفـــاهيم التحليل النفسى(**) يرى أنها بدأت بتتلمذ فرويد على شاركو الذى استخدم التنويم كطريقة لعلاج الهستريا والذى كان يؤكد أنه فى كل حـــالة من حالات الامراض العصبية لابد من وجود اضطراب فى الحيـــاة الجنسية للمريض ، ثم عمله مـــع بروير الذى استخدم طريقة جعل المريض يتحـــدث أثناء تنويمه فيتذكر حوادث كانت منسية ذات علاقة بحياته العاطفية يؤدى التعبير عنها الى كثير من الشفاء ، فى الوقت الذى نشر فيه جانييه دراساته عن الهستيريا أبان فيها أن من الممـــكن استعمال التنويم لاثارة ذاكرة المريض واكتشاف أصـــل الاعراض ، ولقد ظهر لفرويد وبروير أن الحوادث المخجلة والاضطرابات العاطفية المماثـــلة يكبتها

(*) Ruben Osbotn: **Marxism and Psycho-analysis**, Barrie Rockliff , London .

(**) راجع فى ذلك : د. فاخر عاقل ، **مدارس علم النفس**، دار العلم للملايين ، بيروت (١٧٢ – ٢٠٦) .

المريض كبتا شديدا يجعلها لاشعورية أو منسية فى حالة اليقظة . أما فى حالة التنويم فان من الممكن بعثها واستبعادها .

ومن ملاحظاته العملية ، أحس فرويد أن أحلام بعض المرضى تصلح أساسا مفيدا لبعث الذكريات للحوادث المنسيه وبدأ يدرس الأحلام ويتقصى دلالاتها التفصيلية لدى مرضاه ، قبل أن يصل الى نظريته في تفسير الأحلام .

وقد لاحظ فرويد أن بعض مريضاته قد انبعثت لديهن ذكريات جنسية وهمية ، أخذ فرويد يدرسها بتقصى وتحقيق ، حتى وصل الى نظريته فى الجنسية الطفلية . مؤكدا أهمية الجنس وخبرات الطفولة فى التكوين النفسى للفرد .

ومن خلال ، افتراضات فرويد التى كان يقدمها كتفسير للظواهر الاكلنيكية التى يواجهها، ومناقشاته مع السيكلوجيين الآخرين ، كان يعيد تنظيم وترتيب أفكاره ويحاول أن يضع لها هيكلا أو اطارا عاما ينظمها فيه جميعا وكانت نظريته فى تكوين الجهاز النفسى ، ثم فى الازدواج الفطرى .

وكان فرويد ، فى كل ما يقوله ، بصوابه وخطأه ، مصدرا هائلا لقضايا فكرية وطبية لا حصر لها ، وكان رائده فى كل ما يقول ، خبرته الشخصية التى كان يعرضها دائما ، وآراؤه النابعة من ملاحظاته وتفسيراته ، والاتجاه العام التفكير فى عصره ، مما جعله مستقل الفكر ، يثير القضايا ويفتح الآفاق للبحث .

ولقد اعترف له ايزنك بهذا الدور العظيم ، رغم أنه أورد كثيرا من الملاحظات النقدية حول التحليل النفسى من حيث التزامه بقواعد المنهج العلمى التجريبى الدقيق . فقد لاحظ ايزنك (*)

١ ــ أن استنتاجات التحليل النفسى تستند الى معطيات غير ثابتة أو غير موثوق بها كلية .

٢ ــ أن معطيات التحليل النفسى تحكم على الموضوع مسبقا (تخلط المعطيات الخام مع التفسير التحليلى) .

(٣) المحللون النفسيون يعممون استنتاجاتهم تعميما أكبر من قدره الحقيقى .

٤ ــ المحللون النفسيون يطبقون مبادئهم المفترضة على الظواهر الاجتماعية العامة دون برهان على قابليتها للتطبيق .

٥ ــ تميل الابحاث الفرويدية الى اثبات مفاهيم مسبقة مستمدة من الافتراضات الفرويدية نفسها بدلا من أن تكون اختبارا حاسما لهذه الافتراضات .

٦ ــ ان البراهين التحليلية المأخوذة من الوقائع تفترض جدلا صحة ما تريد أن تقيم عليه الدليل دون أن تلتزم بمقاييس الاستقراء العلمى .

ويفرق ايزنك بين التجربة العلمية «والتجربة» الاكلينيكية من حيث هما مصدر للمعرفة العلمية لكنه يلتزم فى كل ذلك بالموضوعية وبمناقشة الفكر من داخله دون اضافات أو تخيلات أو افتراضات مسبقة أو انفعالات شخصية خاصة كما فعل الدكتور صبرى حين افترض منذ البداية أن الفكر الفرويدى لا يستطيع الا أن يكون صهيونيا لمجرد أن فرويد قد ولد لأبوين يهوديين . وبصدد هذا الاتهام فانه تتجمع لدينا فى النهاية بعض الملاحظات التى تجعل من هذا الاتهام مجرد تصور ذهنى لا أكثر .

أولا : المفاهيم الاساسية العامة للفكر الفرويدى على المستوى الفلسفى ــ كانت مرتبطة ارتباطا وثيقا بخصائص الفكر الأوربى فى القرن التاسع عشر وخاصة نصفه الثانى .

ثانيا : الانجازات المعاصرة لفرويد الخاصة بطب الأمراض العصبية كانت تشير وتومىء بل وأحيانا تصرح بالأفكار التى بنى عليها فرويد نظرياته .

ثالثا : ان مفاهيم فرويد كانت مرتبطة ارتباطا وثيقا بخبراته الاكلنيكية والظواهر المرضية التى كان يواجهها ومدى نجاح أو فشل طرقه المستحدثة فى العلاج .

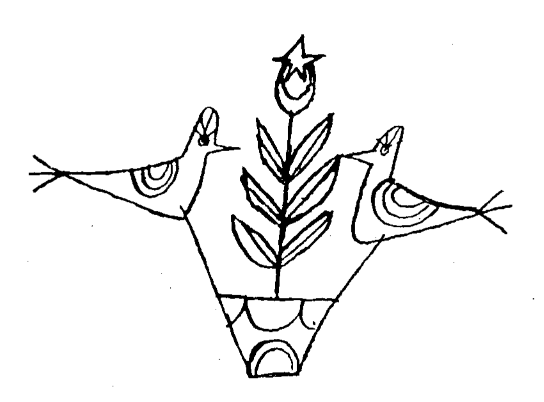
رابعا : ان هناك تماسكا فى المنطق الداخلى لمفاهيم فرويد يستبعد وجود عناصر فكرية دخيلة عليها .

خامسا : ان النتائج السياسية والاجتماعية للفكر الفرويدى على المستوى النظرى لا يمكن أن تؤدى الى مؤازرة انشاء وطن قومى لليهود فى فلسطين ، وعلى المستوى التاريخى الواقعى لم نسمع بأن التحليل النفسى هو أحد وسائل الصهيونية لتحقيق أهدافها .

وأخيرا ، فان علينا أن نتذكر أن اللاسامية الحديثة هى المبرر الأعظم للحركة الصهيونية المعاصرة .

عاطف أحمد

(*) H.S.E yenck: **Uses & Abuses of Psychology** , part III



دعوة ميتافيزيقية للحب

لم يحظ موضوع باهتمام الأدباء والشعراء والفنانين والعلماء وأخيرا الفلاسفة مثل ماحظى به موضوع الحب . وها هو الدكتور **زكريا ابراهيم** مؤلف كتاب « مشكلة الحب » : يسمى عصرنا بعصر الحب .

سيعجب القارىء وسيستمتع بتحليل الدكتور زكريا ابراهيم للحب .. ولكن الكثير من القراء سيختلف معه فى كثير مما جاء به . وليس هذا بعجيب . **فالحب سلوك مارسه ويمارسه كل انسان بشكل أو بآخر . من منا لم يحب ؟** ولكن كلا منا تعلم أن يحب وأن يفكر فى الحب بأسلوب خاص . فالحب سلوك ينسجه المجتمع وخبراتنا الخاصة فى أفكار عقولنا وانفعالات قلوبنا ، وبذلك ينشأ كل منا ينظر الى الحب من خلال عدستين يختص بهما هو وحده دون غيره من الناس . هنـاك من آمن بالحب لأنه حصل عليه بوفرة ومنحه بوفرة . وهناك من كفر بالحب لأنه أمضى حياته محروما منـه .. هناك من يستقبل يومه ليعزف سيمفونيـة الحب لتداعب أسماع البشر من حـوله فيفتـح بذلك انسانيته وانسانية الآخرين .. وهناك من يصبح ويمسى ليلعن الحب الذى لايحصل عليه أو الـذى ينتهى به دائما الى طريق مسدود. **وزكريا ابراهيم من الذين يؤمنون بأن الحب أثمن شىء فى الوجود وبأنه القيمة الكبرى ، كما أنه يعلن « أنا أحب ، اذن فأنا موجود » ، لذلك فهو يقدم كتابه « صرخة قلب نابض بالحب الى قلب اخر نابض بالحب » !**

نحن اذن أمام تحليل للحب يقوم به فيلسوف ذو قلب نابض بالحب ، لذلك لا نخطىء حين نتوقع أن يجىء تحليله قصيدة ميتافيزيقية رائعة ودعوة للحب . هنا يجب أن نلاحظ أن العالم والفيلسوف والأديب يختلفون فى نظرة كل منهم الى الحب .. فالأديب الذى تستثير فيه الخبرة الفكر والانفعال فيأتى بقصيدة أو يكتب قصة أو رواية ، لا يمكن أن ينظر الى الحب بمنظار الموضوعية ، بل هو دائما اسير وجهة نظر خاصة ، وزاوية معينة ينظر من خلالها الى الحب . أما الفيلسوف الذى يجد مادته

د. عبدالله محمود سليمان





فى آراء غـيره من الفلاسفة والشعراء والفنانين والعلماء ، فانه فى محاولته كى يأتى بوجهة نظر خاصة لا بد أن يتأثر بالاطار الذى تتفاعل فلسفته فى داخله ، والذى هو حصيلة مؤثرات عدة · لكن العالم هو وحده الذى يستطيع أن يكون موضوعيا فى نظرته الى الحب · اذ هو يسـتطيع أن يمنع خبراته الخاصة من أن تؤثر على تحليله للحب · وهو يستطيع أن يقـول : هذه هى خبرة هـذا الانسـان أو ذاك ، أو هذه الجماعة أو تلك فى الحب ، وهذه هى عنـاصرها وهذه هى نتيجتها التى تنمو ، أو نهايتها التى تقف · قد يستطيع الفيلسوف أن يكون أكثر موضـوعية من الاديب أو الفنان ، ولكنه بالتأكيد أقـل موضوعية من العالم الذى لا يتأثر الا بالواقع الذى يدور فيه الحب ·

لذلك قد يكون من الاجحاف للكتاب ومؤلفه أن ننظر الى منـاقشته للحب من خـلال منظار العالم · لكننا ، مع ذلك ، قد نكون مضطرين الى

استخدام هـذا المنظار ، لان الحب هو سلوك والسلوك هو موضوع العلم ، ولأن ذلك يكون مفيـدا فى الكشف عن جوانب قد يغفلهـا الفيلسوف .

وهدف المؤلف من حديثه عن مشكلة الحب يوضحه لنا حين يقول : « .. انما نحن نرمى أولا وبالذات الى تحليل خبرة انسانية عميقة يحياها كل منا لحسابه الخاص ، دون أن يقوى على وضعها أو تعمقها أو تفسير مدلولها .. » (ص ١٥) . وبالرغم مما هنالك من اجحاف فى وصف المحب أو المحبوب من أنه يحيا خبرة الحب دون أن يقوى على وصفها أو تعمقها أو تفسير مدلولها ، الا أن هدف الكتاب واضح وهو تحليل خبرة انسانية .

ينقسم الكتاب الى أربعة أبواب . ويشمل الباب الاول الحديث عن أشباه الحب وهى حب الذات ، والشفقة ، والتعاطف ، ويشمل الباب الثانى الحديث عن أشكال الحب وهى الامومة ، والاخوة ، والعبادة ، ويشمل الباب الثالث الحديث عن أنماط الحب وهى العشق والمحبة والصداقة، أما الباب الرابع فيشمل الحديث عن أطوار الحب وهى مولد الحب ، وحياة الحب ، وموت الحب .

لا بد أولا أن نحيى فى الكتاب ومؤلفه تأكيد أهمية الحب . قليلون جـدا هم أولئك الذين يفطنون الى أهمية الحب . بل لعلنا لا نخطىء حين نقـول أن كلمة «الحب» هى فن الكلمات غير المتداولة فى بعض المجتمعات ، لأنها من الكلمات التى تكتب فى خبرة الانسان . لذلك فان الكاتب الذى يتصدى للحديث عن مثل هـذا الموضوع الحيوى لا بد أن يكون كاتبا شجاعا ، والاستاذ الدكتور زكريا ابراهيم كاتب شجاع .

ومؤلفنا صادق تمـام الصدق حين يقول : « .. الحب ــ فى أصله ــ حل لا مشكلة ، ولكن البشر هم الذين صنعوا منه « مشـكلة » حينما عجزوا عن تنظيم حيـاتهم وفقـا لشريعة الحب وهكذا أصـبح الحب هو مشكلة تلك الموجودات التى لم تعد تستطيع أن تحيا الا على الكراهية ، والعدوان ، وحب القوة ، والخوف من الحرب ». (ص ٧) . ويمضى الدكتـور زكريا ابراهيم فى تغنيه بالحب حل مشكلة الوجود فيقول : « **ان الفيلسوف الباحث عن «الحقيقة» لا يملك سوى البحث عن «الحب الحقيقى»** ، وهو لن يتردد فى المجاهرة مع يونج بأن الحب الحقيقى لا يمكن أن يتجه نحو «الانسان التجريبى» وحده ، بل لابد من أن يتـجه نحـو «الانسان الكلى» أعنى ذلك الموجود الذى تمتـد جذوره فى صميم طبيعته الحيوانية ، وان كان فى وسعه أن يتصاعد فيما وراء جانبه البشرى الصرف ، لـكى يصـل الى مستوى الهى أو «شبه الهى» . (ص ٨) . الحب اذن حل لا مشـكلة ، وهـو يجب أن يتجه الى الانسان الكلى لا الى شخص بعينه ، بلحمه ودمه فحسب .

هذا المعنى الاخير ، أن يتجه الحب الى الانسان الكلى ممثلا فى الانسانية جمعاء ، يتردد فى أكثر من موضع من الكتاب . فالأم تحب طفلها حبا غير مشروط ، لأنه ثمرة بطنها ، لا لأنه قـد استوفى هذا الشرط أو ذاك (ص ١٠٣) ومعنى هـذا أن حب الأم يتجه الى الطفل من حيث هو فكرة ومثال، لا من حيث هو واقع له مواصفاته . وحب الأخ لأخيه كذلك حب للانسان فى رداء أخيه. والمؤلف يقول ذلك صراحة : « **ان الكثيرين ليتوهمون أن المحبة الاخوية هى مجرد تعلق بالآخرين لما يتمتعون به من قيم ، ولـكن الحقيقة هى أن «الذات» التى تمتلك هذه الصفة أو تلك ليست هى « الذات » التى نحبها . وآية ذلك أننا قد نحب الشرير أو المذنب أو الخاطىء ، ولكننا عندئذ لا نحبه لشره أو ذنبه أو خطيئته ، بل نحبه لأنه «انسان» نتوجه اليه ونثق فيه ، ونعقد آمالنا عليه !**» (ص ١٣٠).

ليس من العسير على القارىء أن يتبين فى هذا الاتجاه تأثير الاخلاق المسيحية التى تدعو الى محبة الاشرار والمذنبين . وليس من شك فى أن محبة الشرير والمذنب والآثم ، وأن الحب للحب هدف انسانى سام . والاعتراض هنا ليس على الهدف بقدر ما هو اعتراض على امكانية تحقيقه . قـد يسـتطيع الكثير منا أن يحب الشرير والمذنب والآثم . كل انسان يمكنه ــ نظريا ــ أن يجعل ذلك قاعدة أخلاقية لسلوكه . ولكن الكثير منا قد يجد من الصعب عليه أن يسلك وفق هذه القاعدة فى حياته العملية ، لا لأنه لا يستطيع أن يصل الى مثل أخلاقى ، بل لأن ضرورات الحياة العملية قد تعمـل ضد هذا المثل . نحن نستطيع أن نحب الشرير الى أن تأتى اللحظة التى يمتد فيها شره الينا . عندئذ يكون شعورا طبيعيا وانسانيا أن نرفض سلوك هذا الشرير . والمؤلف نفسه فطن الى هذا الاعتراض حين تسـاءل : « ولكن ألسنا نلاحظ فى مثل هذا الحب الاخوى أن « التبادل » قد ينعدم تماما ، لكى لا يلبث المحب أن يجد نفسه

ينتظر فيه أية اجابة أو استجابة ؟ واذن فكيف نزعم ـ بعد هذا كله ـ أن الحب الاخوى علاقة شخصية تقوم على التبادل ؟» (ص ١٢٩ـ١٣٠)٠
لكن رد المؤلف على هذه الاسئلة الحيوية لا يحل مشكلة ولا يجيب على تساؤل ، اذ هو يقول : «كل تلك أسئلة قد لا يتسنى الاجابة عنها بشكل حاسم ، ولكننا مع ذلك نميل الى الظن بأن الحب الأخوى لا بد من أن يلقى ـ فى خاتمة المطاف ـ تلك الاستجابة التى يرتاح لها ويقنع بها ٠ وليس من واجب المحبين أن ييأسوا من مصير حبهم ، أو أن يقطعوا باستحالة قيام كل تواصل بينهم وبين ذلك الشرير الغالق فى حمأة الخطيئة» (ص ١٣٠)٠

هذه الفقرة الاخيرة تنقلنا الى خاصية أخرى من خصائص الكتاب ٠ **فالمؤلف هنا لا يقف عند تحليل خبرة الحب وبيان عناصرها المختلفة ، بل يتعدى ذلك الى وضع المثل الأعلى والأمر الملزم لسلوك المحب ٠ وكأنه يقول : « أحبوا الاشرار والمذنبين ، ولا تيأسوا ٠ من يدرى فقد يحبكم الشرير فى نهاية المطاف »** ٠ وليس هناك اعتراض على وضع مثل أعلى ومعيار للسلوك الانسانى ٠ ولكن فى وضع المثل الأعلى يجب أن يراعى أن يكون بامكان الانسان أن يسعى اليه وأن يحققه فى سلوكه ٠ والانسان يستطيع ذلك اذا توافرت له امكانيات تحقيق المثل الأعلى ٠ لكن ذلك لايتحقق اذا كان هذا المثل مناقضا لطبيعة هذا الانسان الذى يعيش فى مجتمع معين له قيم معينة وتقاليد محددة ٠

وقد يكون من الممكن أن نربى طفلا على أن يحب الشرير والاثم والضعيف ٠ لكن السؤال هو : ما هى نتيجة محبتنا للمجرم والشرير والضعيف بالنسبة لسلوك هؤلاء ؟ علم النفس يحدثنا بأن الانسان الذى يلقى تقديرا على اتيان سلوك معين ، فان هناك احتمالا كبيرا فى أن يكرر هذا السلوك فى المستقبل ٠ واذا أخذنا فى الاعتبار أن الحب هو أكبر أنواع التقدير ، نجد أن محبتنا للشرير قد تكون تدعيما لسلوك الشر عنده ٠ لكن قد يتساءل البعض : ان رجل الدين حين يذهب اليه الشرير ليعترف له بذنبه ، فأنه يشعره بحبه له ويطلب له الهداية ٠ غير أن مثل هذا الحب الاعتراف ٠

واذا كان الحب يجب أن يتجه الى الانسان الكلى ، فانه لا يحتاج الى أن ينمو مع الزمن ، بل باعتباره أمرا مطلقا ، يجب أن يوجد من قبل ، ولا يحتاج الا أن يظهر على المسرح موضوع الحب ـ أى موضوع ـ لنغمره بحبنا ٠ لذلك ليس من المستغرب أن نجد المؤلف يقول ان الحب ينشأ فجأة : « وأما الحب فانه ينشأ على حين فجأة ، تحت تأثير الهام مباغت ، وكأنما هو «بالاس أتينيه Pallas Athénes » التى تحكى الاساطير اليونانية أنها ولدت راشدة! فليس للحب مقدمات بمعنى الكلمة ، وانما ينشأ الحب عن الحب » ٠ (ص ٢٣٣) ٠ ومع دحض علم النفس الحديث لفكرة الغريزة ، الا أنه يبدو أن المؤلف ينظر الى الحب على أنه سلوك غريزى يصدر تلقائيا عن الانسان، حين يقول « وكما أن المرء لا يتعلم كيف يريد ، فانه لا يتعلم كيف يحب» (ص ٢٣٣) ، اذ أن الحب هو «كشف مطلق ، والهام مفاجىء ونتيجة بلا مقدمات » (ص ٢٣٣) ٠

وكأنما أحس المؤلف أن اجابته عن نشأة الحب ليست كافية فراح يتلمس آراء جمع من الأدباء والفلاسفة ، فاستعرض آراء بيير جانيه الذى يقرر «أن الحب يتولد فى لحظة هبوط نفسى تكون مواتية بصفة خاصة للتقبل المرضى أو الاستقبال الشاذ ٠ وفى مثل هذه اللحظة يستطيع أى موضوع كائنا ما كان أن يجىء فيحدث تأثيره على الدماغ المريض ، أو يترك انطباعه فى تلك العقلية المختلة » (ص ٢٣٥ عن جانيه) ٠ ثم يستعرض رأى مارسيل بروست الذى نجد أن الحب فى معظم شخصيات رواياته مجرد حاجة تظهر لديهم فى لحظات معينة من وجودهم، وبصفة خاصة فى مرحلة المراهقة ، فتدفع بالواحد منهم الى الشعور بالحاجة الى الجنس الآخر ، كما يشعر الجوعان بالحاجة الى الطعام ، وعندئذ تظهر على المسرح الشخصية ـ أياما كانت ـ فيسند اليها دور البطولة ، ويكون اختيارنا وليد الصدفة المحضة ٠ وبعد أن يناقش المؤلف آراء بروست الذاتية فى الحب يجيب على سؤاله : كيف ينشأ الحب ؟ يقوله « وانا لنميل فى العادة

الى تعليـل الحب أو البحث عن أسبابه ، ولكن الواقع أن الانسان يحب لمجرد الحب ، دون أن يكون هناك أى مبرر للحب سوى الحب نفسه ! وحين نقول ان الحب علة نفسه Ausa Sul فاننا نعنى أننا لا نحب صفات الشخص ، بل نحن نحب الشخص نفسه» (ص ٢٤١) ٠

وكم تكون الحيـاة جميلة رائعـة خالية من الدموع المراقه والقلوب المحطمة والنفوس المفجوعة لو صح كـلام الدكتور زكريا ابراهيم ٠ لو كان الانسـان يحب لمجرد الحب لاستمر فى تعلقه بموضوع الحب الى الأبد وبدون شروط ، ولمـا شاهدنا حالة فشل واحدة للحب ، فيها تنطفىء فى قلب المحب جـذوة العاطفة المشتعلة وينفطر قلب المحبوب من الألم للسعادة التى ذهبت ٠ اذ لم أضـيق بمحبوبى ذرعا اذا تغيرت طبيعته أو طبيعتى ؟ والحب ـ للحب ـ الذى جعلنى أستعذب الابتسـامة الحلوة والصوت الحنون ، أليس من شأنه أن أحب معشوقتى وقد انقلبت الى انسان آخر ٠

ربمـا صدق كـلام زكريا ابراهيم ـ الحب للحب ـ على بعض الفنـانين والشـعراء اللذين صنعوا لمعشوقاتهم صورا لا تطابق الواقع وظلوا يهيمون بها وجدا الى الابد ، غير أنهم قلما أتيح لهم معرفة واقـع محبوباتهم ٠ ولكننا اذا نظرنا الى الانسـان العادى الذى يتنفس الهواء ويشرب الماء ، لوجدنا أنه حين يحب شخصا فانه يحبه من خـلال صفاته على عكس ما يزعم الدكتور زكريا ابراهيم ٠ وهنا لا بد أن نتسائل : هل الانسان الا صـفاته ؟ ان الفلاسـفة حين عرفوا ماهية الانسان ـ مثلا ـ بأنه حيوان ناطق انما عرفوه من خلال صفاته ٠ وهل الماهيـة التى هى جوهر المعرفة الا صفة أو مجموعة صفات ؟!

لا بد أن نقرر أن الانسان حين يحب انسانا آخر ، فانه يحبه لأنه كذا وكذا وكذا ٠ واذا كان الامر كذلك فان الحب لا ينشأ بالضرورة فجـأة وبالهام مفاجىء ، بل الأقرب الى المنطق أن الحب ينمـو رويدا رويدا ، لأن صفات المحبوب قـد لا تظهر دفعـة واحدة ، ومن ثم ألا يقولون : ان حبى لهـا يزداد يوما عن يوم ٠ حقا ان الحب يبـحث عن مبررات ، والا فلماذا أحب شخصا بالذات ، وقد عرفت من قبله كثيرين ؟ ! ولمـاذا أرفض آخر بالذات ؟ قد لا تكون هـذه المبررات عقلية معرفية واضحة، بل ان الانسان قد لايكون واعيا بها فى لحظة الاحساس بهـا ٠ فقد يحدث أن نشعر بضيق بانسان ما ونتسائل لماذا نضيق به ؟ لكن بالتحليل والتفكير الهادىء لا نلبث أن نصل الى السبب بعد أن تذهب لحظة الانفعال ٠

ان القارىء ، الذى يؤمن بالواقع وامكانيـاته وحدوده ، لا يلبث أن يتبين أن الدكتـور زكريا ابراهيم فى حديثه عن الحب انمـا يتحدث عن كائنـات نورانية خلقت من معدن الملائكة ، فهو يقـول : « ولهذا يؤكد شلر أن الرغبة فى تغيير الآخر ، أو تعديل موضوع حبنا ، لا تدخل ضمنه مقومات الحب من حيث هو كذلك ٠ ومعنى هذا أننا نحب «موضوع حبنا» على ما هو عليه أو بما ينطوى عليه من قيم ، لا على نحـو ما نريده أن يكون ، أو بما نرجو له من قيم !» (ص ٢٤٢) ٠ ومعنى هـذا أن موضوع حبنا اذا تغير ـ وهذا ممكن الحدوث نظريا ـ واذا انقلب ضدنا ، فاننا لا بد أن نسـتمر فى حبه ٠ غـير أن ذلك كله يتنـاقض مـع قـول المؤلف : « وعلى حين أن «الصداقة ـ كما لاحظنا فيما سـبق ـ تفترض الوساطة أو الاتصال غير المباشر ، نجد أن «الحب» هو فى صميمه تلاقى الأنا والأنت دون واسطة» (ص ٢٤٦) ٠ ولنا أن نتسـاءل على ماذا يلتقى الأنا والأنت ٠ أليسا يلتقيان لأن هناك شيئا ما مشـترك بينهما ، أو أليسا يلتقيان لأن فى كل منهما صفات أو سمات يعشقها الآخر ٠ ان مشكلة الدكتـور زكريا ابراهيم تأتى من أنه فصل بين الذات والصفات ؛ وكأن الذات هى شىء ما هناك تنضاف اليه الصفات ولكن لو تصورنا انسانا ما وقد جردناه من كل صفاته ـ ماذا يبقى منه ؟!

اذا كان الأمر كذلك ـ كمـا يرى المؤلف ـ اذا كان المحب يحب المحبوب لذاته لا لصفاته ففيم اذن حديث المؤلف عن « حياة الحب » و « موت الحب » ٠ ان «حياة الحب يتقرر لها الاستمرار فى اللحظة التى يحدث فيها ذلك الالهام المفاجىء الذى هو الحب ٠ كما أنه لا مبرر للحـديث عن «موت الحب» ٠٠ وهل تموت الرسالات السماوية وملاحم الشعراء التى تأتى نتيجة الابهام ؟

لكن المؤلف فى حديثه عن «حياة الحب» و «موت الحب» آثر أن يهبط من أجواء الملائكة الى واقـع الآدميين ، اذ هو يؤكد أن الحب « حياة مشـتركة ، وجهه متآزر ، ومسئولية متبادلة » (ص ٢٥٨) ٠ كما انه يؤكد «أن ماهية الحب انما تنحصر أولا وقبـل كل شىء فى عملية « العطاء

(ص ٢٦٠) ٠ لكن هذا التبادل لا يعنى الامتزاج أو اتحاد المحبين ، فان ذلك أكبر خطر يمكن أن يتعرض له الحب ، اذ ان صحة الحب تتوقف على احتفاظ كل من المحب والمحبوب بذاتيته ، وأن يعمل كل على تدعيم ذاتية الآخر ٠ ويؤكد المؤلف أهمية تجديد الحب وتدعيمه فى استمرار الحب اذ يقول « ومن هنا فانه لا قيام للحب بدون التجديد المستمر والتنويع الدائب ٠ وهذا مافطن اليه المحبون أنفسهم : فقد اصطنعوا لمقاومة الآلية التى تتهدد الحب فى كل حين وسائل عديدة كالاسفار والرحلات والمفاجآت والخبرات المشتركة والغياب المؤقت والأزمات البسيطة والتراوح بين التمنع والقبول ٠٠٠الخ» (ص ٢٧٢) ٠ ان المؤلف هنا واقعى يرفض رأى جبريل مارسيل الذى يرى أن الحب لا يتغير أو يتحول ٠ بل ان المؤلف ينظر الى الحب فى اطار الزواج وما يمكن أن يكون فيه من تناقض وصراع مما يمكن أن يؤدى الى موت الحب ٠

وحديث المؤلف عن «حياة الحب» وعن « موت الحب» مرتبط بنظرته الى موقف كل من المرأة والرجل من الحب ٠ فالحب قيمة كبرى عند المرأة لأنها تشعر بأن كل ما فى وجودها هبة يجب أن تقدم للرجل ، وكأن «وجودها لذاتها» هو نفسه وجودها من أجل الغير ، بل ان وجودها يكتسب علة وجوده أو مبرر كيانه عن طريق الحب (ص ٢٦١ ، ٢٦٢) ٠

أما الرجل فان كل ما يريده من الحب هو تلك التضحيات التى تقدمها المرأة ٠ ويعتقد المؤلف « أن الرجل قلما يحيا للحب كما تحيا له المرأة ، فضلا عن أنه قلما يضع «الحب» فى المحل الاول من حياته كما تفعل المرأة» (ص ٢٨٧) انما هناك الألوف من مشاهير الرجال ممن يضعون فى المحل الاول من حياتهم «العمل» لا «الحب» ٠

قد يكون ذلك صحيحا ، ولكنه مرتبط بعصور معينة ذات ثقافة خاصة يتحدد فيها لكل من الرجل والمرأة دور اجتماعى خاص ٠ ففى مثل تلك العصور كان الرجل يحتل المقام الأول من حياة العمل ، وكانت المرأة تحتل المكان الثانى فى المنزل ٠ كذلك لم تكن المرأة قد تحررت بعد ، ولم تصبح متكافئة مع الرجل فى ميدان العمل أو التعليم ، ولم تحصل على التحرر الاقتصادى الذى يجعل لها كيانا خاصا ومنفصلا عن كيان الرجل ٠ فى مثل تلك العصور لا يكون من هو [illegible] ذيله لا سيما وأنها [illegible] اقتصاديا واجتماعيا ٠ وهى اذ تقبع فى بيتها لا تستطيع أن تحتل من عالم الرجل الرحيب سوى ركن صغير ٠ فى مثل تلك الثقافات قد يتسرب الملل الى الرجل من المرأة التى لا تسير معه فى رحلة الحياة الطويلة ، وانما تجلس هناك تنتظره متى تعب غير مجددة من نفسها ، ولا منمية لامكانياتها ٠ لا يكون من المستغرب فى تلك الظروف أن يتسرب الملل الى قلب الرجل لينتقل الى حب آخر ثم الى حب ثالث وهكذا ٠ لكن ماذا يكون موقف المرأة التى أصبحت تتعلم مثلما يتعلم الرجل ، وتعمل مثل عمله ، وتتكسب مثل تكسبه ، وتساهم فى الحياة الاقتصادية للاسرة مثل مساهمته ؟ ماذا يكون موقف مثل هذه المرأة ؟ ألا يتوقع أن تقف من «الحب» موقفا متكافئا مع موقف الرجل بحيث يكون لها نفس حقوقه ونفس التزاماته ؟ ثم لماذا يفصل المؤلف هكذا بين «العمل» و «الحب» ؛ لماذا يكون ثمة تعارض بين حب الرجل وبين عمله ٠ ألا يكون عشق الرجل لعمله ، وحب المرأة لعملها مبررا لأن يزداد كل منها حبا للآخر لأن الرجل المنتج، والمرأة المنتجة جديران بالاعجاب والحب ؟

كان يمكن للمؤلف أن يتجنب كثيرا من التناقض وعدم الواقعية لو نظر الى الحب من خلال منظار نفسى ـ اجتماعى انثربولوجى ٠ فمن خلال هذا المنظار يستطيع الباحث أن يرى فعلا كيف يحب الناس فى زمان معين ومكان معين والى أى حد هم ينجحون فى علاقة الحب ٠

ان كتاب «مشكلة الحب» قصيدة ميتافيزيقية رائعة ودعوة الى الحب ٠ لكن ينقصها أن ينزل الفيلسوف من برجه العاجى ـ حيث يسكن مع غيره من الفلاسفة والمفكرين ـ الى الواقع ليفحص جزئياته الدقيقة بميكرسكوب حساس ٠ اذ بهذه الوسيلة فقط يستطيع الباحث فهم الواقع ٠

ولكننا ـ مع ذلك ـ نحيى الاستاذ الدكتور زكريا ابراهيم لشجاعته ومعالجته لموضوع قلما نجد فيه كتابات جادة ، وانما كثيرا مما نجده هو فيه الكتابات الرخيصة التى تقصر الحب على الجنس ٠ فالكتاب باعتباره تحليلا فلسفيا يضع أمام القارىء المشكلة وضعا صحيحا ويثير كثيرا من الاسئلة الهامة فى موضوع الحب ، وهو من هذه الوجهة مجهود ممتاز ٠

عبد الله محمود سليمان

الفيثاغورية الجديدة وتركيب الصورة

سعد عبد العزيز

يتراءى لنا الواقع المنظور ، للوهلة الأولى – فى صورة شائهة ، مهوشة ، مضطربة ، وفى حال من العبث والخلط ، والفوضى .. لكن رؤيتنا للواقع على هذا النحو ، لا تعدو أن تكون رؤية ساذجة ، دارجة ، لا تتجاوز حدود السطح المألوف ، ذلك لأننا هنا ، لا نحاول أن نمعن النظر فى طبيعة واقعنا ، وأن نستخلص من ثناياه تلك الدلالة التى تضفى عليه سياقا ، ونظاما ، ومن ثم **فالمعنى الذى نسقطه على الواقع انما يمثل الخيوط التى يتألف منها نسيج هذا الواقع الذى ينطق بالصور ، والرموز والأشكال .. فواضح أننا لا نعرف الأشياء الا من خلال صورها ، وما عملية الادراك الا تمييز للصور ، وتجريدها فى نسق من الرموز والأشكال ، سواء كانت رموز لفظية ، أو رياضية ، أو هندسية ، وعلى هذا فالصور هنا تمثل حقيقة الأشياء ، وبالتالى فهى تمثل مبدأ جوهريا من مبادىء المعرفة .**

ويهمنا أن نذكر أن الفن ليس محاكاة لصور الأشياء فى الخارج ، وليس نسخا لحقيقة واقعة ، وانما هو وسيلة نتوسل بها للتعبير عن رؤية موضوعية فى عالم الأشياء والانسان .. فاذا كان العلم تبسيط لحقيقة الصور ، فان الفن تكثيف وتشكيل لها .

وعلى هذا ، فالظاهرة الفنية ، سواء كانت تصويرا ، أو نحتا ، أو شعرا ، أو موسيقى انما تهدف بالدرجة الأولى ، الى أن تضعنا وجها لوجه أمام الحقيقة .. وكان مهمة الفنان هنا مرادفة لمهمة الفيلسوف ، فهما صنوان يستقيان من معين واحد .. هو معين المعرفة .. فمهما اختلفت أساليبهما ، وتباينت رؤيتهما ، فهما يسيران جنبا الى جنب من أجل بلوغ هدف واحد ، انما هو الكشف عن حقائق الأشياء .. فلا غرابة اذا رأينا هذا الرباط الديالكتيكى يؤلف بينهما ، ويجمعهما فى وحدة ديناميكية لا تنفصم .

ويهمنا الآن أن نعرض بالتفصيل لتلك العلاقة الحية الأزلية التى توحد بين الفلسفة والفن والتى تكشف عن حركة « الأخذ والعطاء » بينهما على مدار العصور .

ولقد ضرب الفيلسوف اليونانى فيثاغورس



لوحة الجرنيكا للفنان بيكاسو

المثل فى تصوره للعالم تصورا فلسفيا ، جماليا فى آن واحد . وكأن الجمال هنا يخرج من جوف الفلسفة ، وكأن جذوره تضرب فى أرضها الخصبة ، فنجد فروعه ترتفع ، وتمتد حتى تبلغ عصرنا الحاضر .. فجدير بالذكر أن لغة فيثاغورس لا يزال لهـا تأثيرها فى عالم الفن حتى الآن .. **فقد اكتشف لغة جديدة هى لغة الأعداد ، فكان هذا الكشف ايذانا بميلاد فكرتنا العلمية والجمالية الحديثة** .. فعنده أن الأعداد انمـا هى جوهر الأشياء ، وهى نسيج الحقيقة ، وعلى حد قوله : ـ « **هى منبع الطبيعة الأبدية** » ، وهو يرى أن تناسق الظواهر وانسجام سياقها انما ينتج أساسا من علاقات عددية بسيطة ، تماما كما هو الحال فى الابداع الموسيقى الذى يعتمد ، بالدرجة الأولى ، على تلك العلاقة الحسابية ، فالأقسام الفيثاغورية للخيط المشدود انما هى التى تقوم عليها المسافات الموسيقية كما أن درجة الصوت لا تتحقق الا على أساس درجة التذبذب لطول الأوتار ، وعلى هـذا فالجمال الذى نحسه فى انسجام الأصوات انما لا ينبعث الا فى ضوء نسبة عـددية بسيطة ، فلا غرابة أن يكشف لنا « العدد » عن جوهر النظام فى الأشياء ، ولا غرابة أن تكمن خلف كل جمال حقيقى علاقة حسـابية ، ولعـل ذلك ما دفع فيثاغورس الى القول بأن « العالم عدد ونغم » ، ففى رأيه أن « العدد » دليل الفكر وسيده ، فلولا قوته لصار كل شىء غامضا مضطربا ، ولعشـنا فى عالم مغلف بالخداع والوهم ، عالم ينأى عن الحقيقة والصدق .. ومن ثم فالجمال هنا له معنى موضوعى .. الجمال هو الحقيقة ، وهو قـوة « العدد » التى تنبسط على العالم المنظور كله .. فالعدد يبدو هنا بمثابة القبس الذى نهتدى به الى معنى الكمال والجـلال . وبذلك استطاع فيثاغورس أن يعثر على سر الجمال ، فقد استنبط من جوف « العدد » معنى التوافق والانسـجام فاستحالت كل الأشياء فى نظره الى ـ عدد ونغم ـ وصار « العدد » أشبه بمدارك كلى يحـوى كل الحقائق الجزئية .. فالحساب ، والهندسـة ، والفيزياء ، والموسـيقى ، والفلك ، والنحت ،

والتصوير ، انما هى بمثابة جزئيات تخرج من جوف هذا المدرك الكلى .

ولقد تشبع الفكر اليونانى بالروح الفيثاغورية ، فامتد تأثير فيثاغورس الى أفلاطون ، وأرسطو ، بل امتد أيضا الى فلاسفة العصر الوسيط .. وكان هذا التأثير يبدو على وجه الخصوص ، فى النظرية الموسيقية عندهم ، فجوهر هذه النظرية انما يكمن فى علم الحساب ، ومن ثم فكمال الفن انما يرجع الى نوع من التكرار المستمر للنسب المتعادلة .. غير الجذرية : من الرقم واحد ، والى الجذر التربيعى لكل من اثنين وثلاثة وخمسة .. وبهذا المعنى نجد أن فن العصر الوسيط ينبنى على أساس حسابى .. فأهم ما يميز هذا الفن فى مجال التشكيل ـ هو اتزان السطوح ، وتعادلها ، وتناسبها ، كذلك **فيما يخص العقيدة نجد أن الأرقام تلعب دورا هاما فى تفسيرها ؛ فالرقم (١) يومىء الى الاله ، والرقم (٢) يمثل الله ، والانسان، والرقم (٣) يشير الى الثالوث ، وهو « الأب والابن ، والروح القدس » وهذا يعنى اتحاد ثلاثة فى واحد .**

ولقد انعكس الترقيم الثلاثى على الموسيقى ، فالتوقيت الثلاثى يمثل ضربة الموسيقى الوحيدة التى استخدمت فى موسيقى العصر الوسيط ، الأمر الذى جعل القديس أوغسطين ينادى بأن الفنان الموسيقى انما هو رجل يمارس علم الحساب رغم جهله بذلك ، فالموسيقى ممارسة لا شعورية للأعداد ، والفنان الموسيقى ينظر اليها على أنها « علم الحركة » وواضح أن الحركة تضم الزمن ، وبالتالى تضم فكرة العدد .

وامتد الفكر الفيثاغورى الى عصر النهضة ، فرأينا « جاليليو » يشيد بعلم الرياضيات ، وينادى بأن الانسان يبلغ فى مجال الرياضيات أقصى حدود المعرفة « فليست هذه المعرفة أدنى من المعرفة التى فى حوزة العقل الالهى » صحيح أن العقل الالهى يختزن عددا غير محدود من الحقائق الرياضية أكثر مما لدى البشر جميعا ، لكن من ناحية أخرى ، نجد أن الحقائق القليلة التى يعرفها العقل الانسانى انما هى شائعة ، ومعروفة بين أفراد الناس بنفس الدرجة من الكمال التى تتميز به لدى الاله .

وفى العصر الحديث ، جاء « ديكارت » ليعرض فلسفة فيثاغورس الرياضية ، عرضا جديدا ، يلائم طبيعة عصره ، فقد قدم هندسته التحليلية ليبرهن بها على قوة « العدد » ، وما يمتاز به من قدرة على الامتداد والبسط ، وعلى هذا استطاع أن يبطل ما يعلق بلغة الفلسفة من شوائب ، وكليشهات ، ومصطلحات ، فقد جعلها لغة نقية ، واضحة ، لغة رياضية كلية ، فصارت أكثر شمولا واتساعا .

وقد حاول « ليبتنز » أن يبتكر لغة جديدة مشتقة من الرياضة ، يمكن أن يفسر بها عالم الظواهر ، فابتكر حساب «التفاضل والتكامل» . وفى ضوء قواعد هذا الحساب، استطاع أن يخضع عالمه للفهم والادراك .

وتبدو الروح الفيثاغورية فى عصرنا ، فى أجلى صورها حين نجد علم الفيزياء يخضع كل الظواهر الطبيعية لسيطرة الرياضة .. ومن المؤكد أن « ميكانيكا الكم » لا تعدو أن تكون فى بعض معانيها بعث جديد للمثل الأعلى الفيثاغورى .. فواضح أن العلم الآن لم يعد يتقيد بلغة التجربة الحسية ، وانما صار يلتزم بلغة الفيثاغوريين ، فقد جاءت رمزية العدد لكى تطمس رمزية الكلام ، وأصبح فى الامكان أن نصف الآن ، عالم الظواهر الذرية بتلك اللغة الرمزية ، وفى هذا الصدد يقول آرنولد سومرفيلد فى مقدمة كتابه « البناء الذرى وخيوط الطيف الشمسى » :

***

«ان ما نسمعه اليوم من لغة الطيف ليس سوى موسيقى الأفلاك داخل الذرة ، اننا نسمع ايقاعا منغما ينبعث من تلك العلاقات التى تتخذ مسارا متوافقا رغم تنوعها وتعددها .. ان القوانين العلمية لخيوط الطيف ، وللنظرية الذرية انما تنبع أساسا من صميم « نظرية الكم Quantumtheory » ، تلك النظرية التى تعزف الطبيعة عليها موسيقى الطيف ، وينسحب ذلك على الذرة ، فبناؤها ينتظم وفقا لايقاع نظرية الكم .. » .

فالرياضيات بهذا المعنى ، لغة رمزية تسعى الى التعبير عن العلاقات التى تنسج خيوطها حول المادة والانسان .. فقد صار « العدد » بمثابة الأداة التى نكشف بها عن حقيقة الواقع ، ويكفى أن نشير أن تقدم « ميكانيكا الكم » ، كان دليلا واضحا على أن لغتنا الرياضية انما هى من أغنى اللغات استيعابا للظواهر فلديها من المرونة ، والتكيف ما يجعلها قادرة على استيعاب أى شكل من أشكال الفكر .. ولعل ذلك ما يدفعنا الى الاعتقاد بأن الطبيعة فى كل صورها لا تعدو أن



جاليليو

تكون « عددا ونغما » وهذا دليل قوى على أن فكرنا ما يزال مخلصا للعقيدة الفيثاغورية .. ففى مجال اللغة والفن والعلم ، لا نستطيع الا أن نبنى عالما من الرموز .. انه عالم رمزى يتيح لنا فهم التجربة الانسانية ، وطرق تنظيمها ، والافصاح عنهـا ، واضفاء الصبغة الكلية عليها .. وفى هذا الصدد **يقول « برتراند راسل » فى كتابه « فلسفتى كيف تطورت » صفحة ٢٥٨ : « لا تتصف الرياضـة اذا نظرنا اليها نظرة صحيحة ـ بالحق فحسب ، وانما تتصف أيضا بالجمال السامى .. انه جمال صارم كجمال النحت ، لا يخاطب أى جانب من جوانب الضعف فى طبيعتنا ، كما أنه يخلو من شراك الشعر ، ومع هذا ، يعد جمالا خالصا ، فهو يبدى من الكمال مالا يبديه الا أعظم الفنون، فروح البهجة الأصيلة ، والانتشاء ، وشعور المرء بكونه أكثر من انسان ، ذلك الشعور الذى هو محك أعلى من العظمة ، كل هذه النواحى نجدها فى الرياضة على نحو مؤكد ، فكم تكون المتعـة الجمالية التى يستقيها المرء من عملية لطيفة من عمليات الاستدلال الرياضى .. »** .

ولقد جاء الفنان المعاصر لكى يحقق هـذا الهدف .. فسعى الى استخلاص صوره من خلال نوع من أشكال الرياضة ،انها الاشكال الهندسية فقد أمكنه أن يكتشف أن جوهر الأشياء انمـا يكمن فى الأشكال الهندسـية المجردة ، ومن ثم رأيناه ينزع الى تعرية صوره من أشكالها الطبيعية ، فقد جعلها تنسلخ من أثواب المرئيات ، وتتخلى عن مظاهرها المحسوسـة ، وذلك من أجل أن تصبح فنا تجريديا مطلقا .

ولقد كان للفـكرة الرياضـية فى تكوين الصورة ، الفضل فى الخروج على أنظمة التكوين الكلاسيكية المعروفة ، فكانت هذه الرؤية بمثابة ثورة على كل نتاج فنى تقليدى .

***

وظهرت على اثر ذلك مدارس جديدة ، منهـا التكعيبية ، والتجريدية ، وواضـح أن مدلول التكعيبية انما يرتد الى الهندسة الأولية للأشكال، بوصفها جزئيات من طبيعة هندسية يتماسـك بعضها فى بعض ، كما يرتد الى فكرة مؤداها أن الخط المستقيم يعد أكثر قوة وجمالا من الخطوط المنحنية أو المقوسة .

ولقد استطاع « سيزان » أن يبدع صورة فى ضوء أسس هندسية مجردة ، فكانت عينه لاتلقف الأشياء المحسوسة وانما تلقف قوالب الأشياء ، فكان يرى بدلا من جذع الشجرة ، قالبا اسطوانيا عموديا شبيها بجذع الشجرة ، ويبصر بدلا من



ب . رسل

التفاحة أو الرأس ، قالبا مستديرا ، فهو لا يهتم بالأشجار ، أو الوجوه أو التفاح ، بل يركز اهتمامه على الأشكال الهندسية المتنوعة ، ومن ثم فمن الاستحالة التسلق على احدى أشجار سيزان أو لمس أجسامه أو أكل فاكهته ٠٠ وكان سيزان يهدف الى هذا الغرض ، فقد أراد أن يصور استدارة الفاكهة وليس طعمها ٠٠ ولم يتوقف « سيزان » عند تبسيط قوالب الطبيعة ، وأشكالها ، وانما كان يعيد بناءها ، وتركيبها ، وذلك لكى يجعل الصورة قوية فى تركيبها ومعمارها ، الأمر الذى جعله يحطم الطبيعة لكى يكشف عن جوهرها الذى يسعى الى تكثيفه فى لوحاته ٠٠ ومن هنا كانت له طريقته الجديدة فى التصميم والتشكيل ٠

***

ومعروف أن الوضع التكعيبى ، والدائرى انما يمثلان تلخيصا مركزا لمعنى التصميم عند سيزان ، فقد كان يميل الى النظام ، والصلابة ، والهدوء ، والتوازن ، ونصوع الخط والشكل وذلك من أجل تأكيد فكرة التصميم ، فلا غرابة أن تخرج من لوحاته « التكعيبية » ، و « التجريدية الهندسية » ٠

وتمثل التكعيبية ضربا من التأليف بين عناصر مستلهمة من أشكال الطبيعة ، وذلك بعد تحليلها والكشف عما يجرى وراء مظاهرها من قوانين تتحكم فى تكوينها ، فالتكعيبية تسعى الى تقسيم الأجسام الى مساحات وزوايا حادة مستقيمة — أى أن أجزاء الصورة أصبحت تبدو ذات أضلاع كقطعة البللور ٠

ويعرض الفنان التكعيبى أشكاله على نحو من النظام تتجلى فيه صفتها البنائية ، وهى بنائية ديناميكية تتحرك فى الفراغ وهذا ما يسمى عند الفنانين باسم « البعد الرابع » وقد استوحوا هذه الفكرة من « ديكارت » وذلك من خلال قوله : « ان كل النقط ، مراكز يمكن استخدامها للملاحظة » ، وقد طبقت هذه الفكرة بشكل معقد فى الصورة التكعيبية التى تم ابداعها من زوايا متعددة فى وقت واحد ٠٠ كذلك كان للعالم الرياضى «برانسيه» اثر واضح فى توجيه صديقيه (براك) و (بيكاسو) الى تجسيم مظهر انتقال الجسم من مجال الى آخر ٠٠ فالتكعيبية بهذا المعنى ، انما تعنى بناء الأشكال على أسس هندسية ، فواضح أن القدرات الابداعية هنا تتدفق من خلال قوانين الرياضة ٠

***

ويعزى الى « بيكاسو » الفضل فى نجاح التجارب التى طورت آثار التكعيبية من أشكالها الهندسية الى أشكال مرحة تستند على الخطوط المقوسة أو المنحنية ، كما يعزى الى الفنان (جليز) الفضل فى ابراز الاحساس بالبعد الرابع وفقا لنظريات علماء الرياضة أمثال « برانسيه » ، و « هر بوانكاريه » و « ش هنرى » ، ويمضى التكعيبيون فى تطوير أساليب الأداء بتحريك تلك المكعبات الى سطوح مستوية يتداخل بعضها فى بعض ، كما تلعب الظلال دورا فى تحريكها الى شتى الاتجاهات وعلى هذا ، فالتكعيبية انما هى المذهب الذى يرفض النظر الى النماذج الطبيعية لمحاكاة مظاهرها الخارجية ، بينما يأخذ بتحليل اشكالها الى عناصرها الأولية للكشف عن جوهرها الكامن ، واعادة بنائها فى كتل مستوية السطوح ، وفى قطاعات منبسطة شفافة تتقاطع فيما بينهما وفق نظام هندسى يرتد الى النظريات الهندسية أكثر مما يرتد الى نشاطات الحس ٠

***

واذا كان الفن التكعيبى قد أفسح « بيكاسو » له الطريق ، فكذلك نجد أن الفن التجريدى قد رأى فى « وسيلى كاندنسكى » خير من يؤازره ٠٠

فهو يعد من أعظم الفنانين التجريديين فى عصره (١٨٨٠ ـ ١٩١٦) فقد كان اهتمامه منصبا على ما تحدثه المناظر من أحاسيس وخيالات بحيث يمكن ترجمتها فى توافقات لونية وخطوط ايقاعية بشكل مواز لما يحدث فى عالم الموسيقى، فالتشكيل عنده انما يقوم على نظام يشبه النظام الموسيقى وعلى هذا ، فالصورة عنده انما هى ثمرة من الهام الخيال ، وهى محررة كلية من كل مظهر خارجى ، ولقد أدى اتجاهه الغامض اللامنطقى نحو الفن ، وتصويره لعالم لا مرئى فى رموز وأشكال لونية وخطيه ·· أدى ذلك الى خلق التصوير التجريدى الخالص ·· وأهم ما يميز هذا الفنـــان هو قوة التصميم فى صوره ، ولوحاته · انه تصميم يدعو الى تحريف الصيغ الطبيعية بل ومحوها تماما ·· فالتصميم هنا ليس نقل الواقع وانما هو تعقيب الانسان عليه وتحليله لخصائصه واعادة خلقـه ليلائم الاحساس بالجمال ·· والتحريف هنا يتيح فرصة تركيب الصورة تركيبا قويا ، كما يتيح للتكنيك بأن يندمج فى كل جزء من الصورة ·· وقد يثير هذا التصميم حيرة المتلقى من شدة التعقيد لكنه مع هذا ، يجد لذة فى منحنيـــاته الدائرية وأيضا من ديناميكيته الداخلية وذلك لما يتضمنه من الخطوط المقابلة ، والألوان المتناقضة ·

***

ويأتى دور الفنان الهولندى موندريان ليضيف الى التجريدية أبعادا جديدة ، فقد تأثر بادىء ذى بدء بالفن التكعيبى الذى أدى به الى أسـلوبه التجريدى ، وهو أسلوب يســتند على خطوط عمودية وأفقيه ، ومن هنا كانت صور موندريان عبارة عن خطوط عمودية وأفقية ، متقـــابلة أو مشتبكة بشكل زوايا قائمة ·· يقول موندريان فى هذا الصدد : « لقد وجدت أن الزاوية القائمة هى أفضل وصلة ، وأن تناسق مسافتها قد يقضى الى حركة حية ·· » · ويبدو أن فن موندريان انما يرتكز ، على المربعات المختلفة التى توحى بالجمال من خلال الاتجاهات الموزونة، وتأثير الالوان ،ومن خلال التناسق الناشىء من انعكاس المسطحات ·

فى ضوء ما سبق يمكن القول بأن التجريدية انما تعد ثورة خيالية ، تهدف الى بنـــاء داخلى للصورة ، بناء للخطوط والمســطحات والظلال والضوء ·· تلك العنــاصر التى تنظم تركيب الصورة التجريدية ، وفوق ذلك ، فالصـــورة التجريدية لا توحى بموضــوع خارجى وانما هى موضوع فى ذاتها ، موضـــوع قيمته فى بنائه الداخلى ، وفى تنظيم عناصره وتماسك أجزائه ، وبذلك فهى تشبه قطعه موسيقية · فهى لاتعنى شيئا فى الخارج لكى تبرر وجودها · فالمصـــور التجريدى يستخدم الأشكال والألوان والأضـواء دون أن يبدأ من موضوع سبق تحديده من قبل ، ومن ثم فالصورة التجريدية تسيطر عليها قوى ثلاث : قوة التنظيم والتصميم ، والولع الشديد بالحقيقة ، وتدفق الحياة الداخليـــة ·· يقول (براك) فى هذا الصدد : انى أريد أن أكون فى حال من الاندماج والتوحيد مع الطبيعة بدلا من أن أنسخها أو أحاكيها ، ان لوحاتى تريد أن تكون شاهدا على شىء يخفق به القلب لا أن تكون تقليدا لشىء تراه العين » وفوق ذلك، فالفنان التجريدى لا تنقصه العاطفة ، فهو يسعى الى التعبير عن عالمه الداخلى ، وذلك عن طريق قدرة الألوان والأشكال، وعلى هذا ، يعد التجريد ضرورة فنية لا غنى عنها فهو يمثل روح النقاء فى الأشياء ، ويمثل مظاهر الأشياء ، لا الأشياء نفسها ، ويتحقق ذلك حين يعمد الفنان الى تكثيف أشكال تستند الى الهندسه والنسب والأعداد ·· فالأشــكال التى نسميها تجريدية أشكال حية بدرجة كبيرة ، ذلك لأنهـا تخلو من العنصر التمثيلى ·· فالفنان هنا لم يعد يواجه الحقائق بطريقة مباشرة ، بل نجده يواجهها من وراء رموز يمكن توليدها من خياله الرمزى ·

وليس غريبا اذا قلنا أن ما نشاهده من مظاهر التطور فى فن العمارة الحديثة بشتى أنحاء العالم ليس سوى ثمرة من ثمـــار التجريد ·· كذلك ينسحب الأمر على اللغة ، فواضح أن الكتابة التى نمارسها الآن ليست الا تجريدا للصور التى خطها البدائيون منذ فجر التاريخ ·

وبعد ، ففى ضوء ما قدمنا يمكن أو نؤكد أن الفنان المعاصر قد أمكنه أن يحقق معنى الجمال من خلال تشكيلاته الفنيه التى استنبط قوانينها من الأعداد ، والعلامات ، والرموز ، والأشـــكال الهندسية ، تماما مثلما فعل زميله العـالم الذى استطاع أن يكشف عن قوى الطبيعة عن طريق قوانينها التى يصــوغها بالأرقام والمعـادلات الحسابية ·

ولعل ذلك ما يؤكد أصالة الفكر الفيثاغورى الذى اصطبغ بلونه على توالى العصور ، العلـم والفن والفلسفة ·

سعد عبد العزيز



الموضوع واللاموضوع فى الفن التشكيلى

من المألوف فى الاوساط التشكيلية أن يقابل الحديث عن موضوع العمل الفنى بشىء كثير من الاستخفاف ، كما لو كان موضوع اللوحة التشكيلية أمرا لا يجدر الاكتراث به . ولعل أكثر الأمور تحقيرا للوحة فى نظر هؤلاء أن توصف بأنها « **لوحة وصفية** » ، ومع ذلك فما من أحد من المتفرجين أو من الجمهور سيكترث بعمل لا يجذب اهتمامه ، مهما كانت الكيفية التى رسم بها . قد يكون المصور مهتما بالاسلوب الذى يبنى به لوحته .. بعامل الصنعة الفنية فيها .. ولكن المتفرج أو المشترى لن يجذبه الى العمل الفنى الا المضمون الذى تعبر عنه .

ومن ثم كان موضوع اللوحة انعكاسا صادقا للانشغالات الفكرية والروحية للعصر الذى يحيا فيه الفنان .. ولكن هل يمكن أن نتقصى تطورا تاريخيا معينا لمضامين العمل الفنى ؟

أجل ، يمكن ذلك ، وهو ما يعنى تقصى الانشغالات الروحية والفكرية للأعمال الفنية على مر العصور . ففى العصر الاوربى الوسيط وتحت تأثير اللاهوت البيزنطى ، كان موضوع اللوحة هو عظمة الله ، وقدسية السيد المسيح ، وامجاد القديسين ، وازلية القاعدة الاخلاقية .

وبعبارة موجزة كان موضوع الفن فى ذلك العصر هو التعبير عما فى عمل الخالق من جلال ومهابة . على انه ما لبث أن بدأ العالم الغربى ينفتح على الشرق .. فقد شق الايطاليون وغيرهم من الرحالة الاوروبيين طريقهم الى الشرق الاقصى . فزار ماركو بولو مثلا - وكان معاصرا لجيوتو - بقاعا فى آسيا الوسطى لم يقادر لأوروبى أن يزورها بعده حتى منتصف القرن التاسع عشر . وأصبح الشرق الذى كان من قبل هدفا رومانتيكيا بعيدا فى متناول يد تجار البندقية . وصارت كثيرا من بلدان الشرق مألوفة لهم كأية بقعة فى ايطاليا ذاتها .

ظهرت تبعا لذلك طبقة جديدة من الأعيان جنت ثروتها من التجارة وحلت هذه الطبقة الناهضة محل الارستقراطية المؤلفة على الاخص من الاقطاعيين ملاك الارض . وهؤلاء تركز مثلهم

د. نعيـم عطيـة

الفنى الأعلى فى النمط البيزنطى المتزمت . ومع مقدم هذه الطبقة الجديدة اتجه جيوتو واتباعه الى استنباط النزعة الانسانية فى حياة المسيح .

ثم جاءت الى الغرب الدعوة الى احياء التراث الاغريقى الضخم ، داعية الى عزة نفس جديدة . ومع عصر النهضة وجد المصورون أن موضوعهم هو الانسان ، بكل عنفوانه ، وعلو مقامه ، ثم اتسع الموضوع فأضاف عصر الاصلاح الى اهتمامات الفنان « الانسان العادى » ثم جاء القرن الثامن عشر فنزع الفن الى الاهتمام بالانسان فكرا وعاطفة . ثم تركز الاهتمام فى أواخر القرن التاسع عشر تحت تأثير الرومانتيكية .. على الانسان الشاعر . ومع تقدم العلوم فى القرن التاسع عشر أصبح موضوع الفن هو ما يراه الانسان من العالم المرئى واستجلاء جوانب هذا العالم وفقا للقوانين العلمية . وعلى الاخص قوانين الضوء والرؤية البصرية .

ليمونة امتص رحيقها . وبعد ان كان الكلاسيكيون الاغريق والرومان هم الملهمون الكبار فى عصر النهضة ، فقدوا طلاوتهم وقوة تأثيرهم . فلم يعد الانسان فى بهائه وعظمته بمقنع كثيرا . كما بدا النمط الرومانتيكى سخيفا ومثيرا للسخرية، وعلى الاخص بعد أن أفسدته الاكاديمية اللاحقة .

وفقدت الطبيعة بدورها اغراءها للفنان وتأثيرها العاطفى من خلال النظرية العلمية المحايدة الباردة .. على أن العلم بدوره ما لبث أن سلب الانسان حجمه الطبيعى الذى كان له ، فلم يعد المرء مركزا للوجود كما كان .

ونتيجة لذلك ، وجد الفنان ملاذه منذبدايات القرن العشرين فى « الفن ذاته » فأصبح موضوع التصوير فى القرن العشرين اللوحة وتشييدها .

وهنا ، مثلما كان الامر على الدوام ، يعكس الموضوع الانشغالات الفلسفية للعصر . لقد سجل العالم الرياضى الاغريقى اقليدس مصادرته القائلة بأن أى خطين متوازيين لا يلتقيان ، وبأن أى مستقيم لا يمكن أن يكون له سوى مستقيم مواز واحد فقط ، من النقطة الواحدة . ولكن خلال القرن التاسع عشر دلل الرياضيون على انه ما من خط يوازى خطا آخر تماما . ثم نبتت نظرية اينشتاين منذ أن تخلى عن الفكرة القديمة القائلة بأن الخط فى حالة الحركة يساوى فى الطول ذات الخط فى حالة السكون .. ولقد توصل الفنانون المحدثون الى نظريتهم فى الفن من خلال فكرة قريبة من هذه ، وذلك بالتخلى عن الفكرة القائلة بأن الصورة هى بالضرورة صورة لشىء مرئى . ومن هنا أمكن للفنان الحديث أن يعتد بتشييد لوحته كموضوع لفنه . وبالتالى أن ينتج كل تلك التصاوير المثيرة التى عرفها القرن العشرين .

ان الفن التجريدى هو نتاج لذات التطلعات التى أوصلت الى نظرية العلم الحديث ، والى مشيدات المهندسين والمعماريين المعاصرين . لقد تولد التجريد فى التصوير الحديث عن حاجة ملحة الى الانطلاق والابتداع ، شأنه فى ذلك شأن الفن الحديث بصفة عامة الذى لا محل

لأن نقتطع منـــه التصوير ونقصيه عنـــه .
والحق انه مهما بدت أول لوحة تجريدية صورتها فرشاة كاندينسكى عام ١٩١٠ جريئة ومتهورة، حتى فى نظر مصورها ذاته ، الا اننا اذا نظرنا بعين التأمل الى الحركة التصويرية خلال العشرين أو الثلاثين سنة السابقة عليها بدت تلك الحركة متوقعة الى حد بعيد . فان فكرة كل فن جديد هى غراس سابقتها من الفنون .

على ان الخطوة الحاسمة الى التجريد لم يقدم عليها كثير من المصورين البارزين قبـــل عام ١٩٥٠ ، ذلك لأن الاتجاه التسجيلى لم يكن آنذاك قد نضب مغينه بعد .

يجب أن نلاحظ أن من الناس من ارتضى الفن على أنه مجرد اتجاه زخرفى . واذا كان بعض نتاج الفن التجريدى ، مجرد أعمال زخرفيـــة حقا ، الا أن ثمة أعمالا تجريدية كثيرة تضعنـا ازاء حقيقة انسانية زاخرة وعميقة ، فان الخيال والملكات الشعرية وروح الابتكار ليست أقـل تمثيلا للانسان من ملكة الملاحظة والتسجيل .

وهل يكون الانسان أكثر انسانية عندمـــا يقلد ويحاكى مما اذا كان يبتكر ويخلق ؟ لماذا تعتبر اللوحة التجريدية أقل انسانية من مقطوعة سيمفونية ؟ ان الشكل معبر عن الفنان الانسان مثلما تعبر عن الراقص حركاته الايقاعية ، سريعة كانت أو بطيئة ، هوجاء أو رشيقة .

ان للشكل اذن أهميته فى ذلك ، ويمكن أن يتخلى عن تســـجيل الواقع دون أن يكون خاويا أو عبثيا ، فما الذى يجذبنا الى شكل زنبقـــة على غصن أو منظر غروب على شاطىء البحر مثلا ؟ ان التكوينات اللونية والاشكال الخالصة هى حقـائق بدورها ، وهى حقائق جمالية جديدة ، تطالب بأن تعتبر كذلك .

لقد أثبتت التجريدية المعاصرة انها قادرة على التعبير عن مدلولات متنـوعة وعواطف متباينة .

على انه اذا كانت بعض الاشكال التى يقدمها الفن التجريدى تقترب من الاشكال الطبيعية ، مثل الاشكال الميكروبية التى تتجلى للناظرين خلال عدسة المجهر ، فلا يجدر أن نخلص من ذلك الى أن المصور التجريدى قد اتخذ من تلك الاشكال الطبيعية أنموذجا يحتذى به لزاما ، وانمـــا يجب الاعتراف فقط بأن هذه أو تلك من الاشكال التى تبتكرها التجريدية ليست غريبة عن عالم الطبيعة الى ذلك الحد الذى قد يتوهمه البعض ممن للطبيعة عندهم مدلول جد زائف .

وفضلا عن ذلك ، فما هى الاشكال التجريدية؟ ألم يبتكرها الانسان الذى هو بدوره جزء من الطبيعة ، هو وملكاته وروحه وحواسه وخيـاله وعقله ، بل وأحلامه أيضا ؟ .

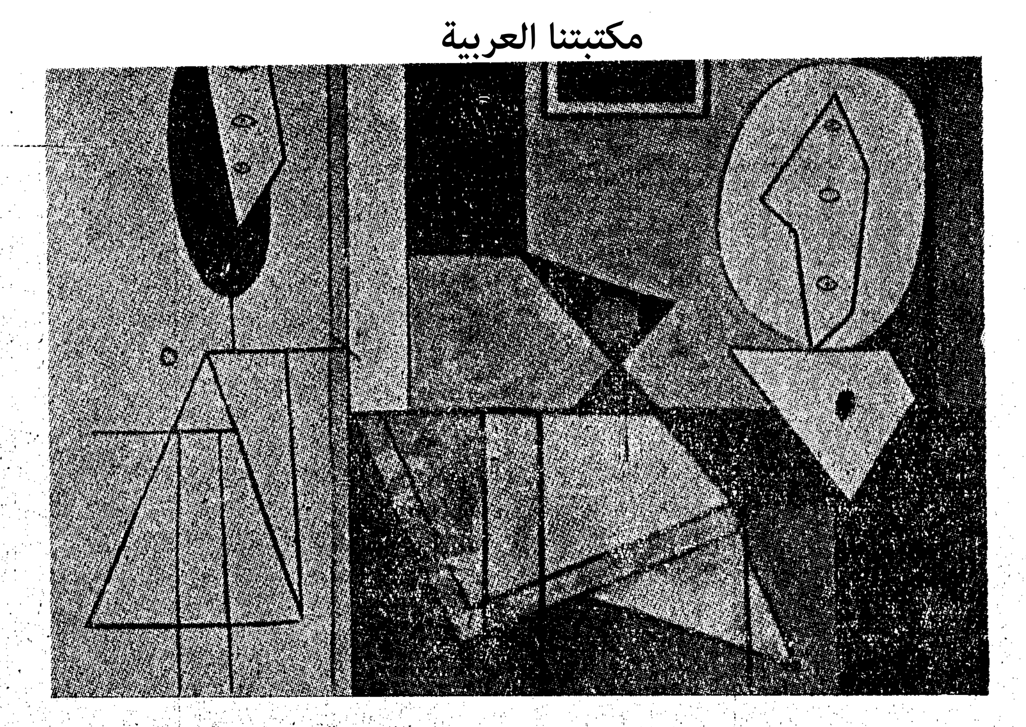
ان الفنان التجريدى فى هذا المقام أنموذج حى لأسطورة سيزيف . فالمصور التجريدى كلمـــا اجتهد أن يتفادى بفنه الواقع وجد ذلك الواقـــع قد ارتسم فى لوحاته من خلال امعانه فى الابتعاد عنه .

كان مطلوبا من الفنان فى وقت من الاوقـات يكون تجريديا الا يحيل الى العالم الخارجى قط، والا يثير من خلال أشكاله والوانه أية ذكـرى لذلك العالم .

ومن ثم كان كل شرح للعمل الفنى أيضا يربطه مباشرة بتجارب الحياة أمرا محرما، أو كان يشكك فى صحته على الاقل . الا أنه اذا كان من غـــير المقبول أمام لوحة تجريدية أن يبحث المشاهـد فى أجزائها عن أشياء واقعية مما يصادفهـــا فى حياته اليومية ، فليس أمـــرا غير طبيعى أن تثير التفاصيل التى أودعت فى اللوحة ذكريـات عاطفية لأمور حدثت للمشاهد فى ماضى حياته. ذلك أن المشاهد هو فى النهاية كائن حى وله ماض عاش فيه .

لهذا فما يثير التساؤل بحق هو كيف يلتزم المشاهد الناقد جانب الامتنـــاع فلا يذكر تلك التجارب العاطفية التى مورست ، والتى تحقق المشاركة بين الفنان وجمهوره .

أما بالنسبة الى معرفة ما اذا كان العـــالم الخارجى قد تدخل فى عمل الفنان فقد أثبت التطور الحديث لمفهوم الفن التجريدى أن هذه ليسـت مسألة ذات بال ، وكثيرا ما يمكن أن تحـــدد على سبيل القطع واليقين ما اذا كانت رؤيـــة الفنان قد اختلطت بواقعه أم تطهرت منها تماما وما اذا كان ما ظهر فى عمله من أشكال أشـبه بالاشكال الطبيعية ليس الا مجرد مصادفة وتوارد خواطر . فهناك من المصورين من تتحقق للوحاتهم كل سمات التجريد — حتى الهندسى منه — ومع ذلك يجاهرون بأنهم لا يصورون الا اذا أثارتهم الحقيقة المرئية بشكل أو بآخر .



للفنان بيكاسو

وهناك من المصورين من تجعلك لوحاتهم تفكر فى الواقع ، ومع ذلك فهم يعلنون أن اهتمامهم هو خلق تكوين تشكيلى متمتع باستقلاله تماما عن الحقيقة المرئية ، وانهم لم يلتقوا بالطبيعة المشابهة الا فى أواخر عملهم ، أو على الاقل بعد أن يكونوا قد خاضوا فيها شوطا بعيدا .

وأخيرا ، هناك من المصورين من يجتازون التجريد الى المحاكاة دون أن يجدوا ان ثمة هوة سحيقة تفصل بين الاسلوبين .

وعلى ذلك فاذا كانت التجريدية قد فهمت على نحو ضيق فى أول الامر فان مفهوم التجريدية قد اتسع بحيث لم تعد قاصرة على النأى عن كل ما يمت الى الواقع بصلة سواء من بعيد أو من قريب . وأصبح المصور الذى يترجم أفكارا أو أحاسيس أو انطباعات أو يخلق ايقاعات مستوحاة من مشاهد الواقع يعد بدوره تجريديا طالما أن اللوحة التى ينجزها لا تقوم على موضوع يمكن أن يذكر مثيله فى الطبيعة .

وقلنا إن من المصورين من لا يتخذون الطبيعة نقطة ابتداء ، ولكنهم ينتهون الى الاعتراف بها . فمن التجريديين من يبدأون بوضع ألوان وأشكال خالصة . وتؤثر هذه بعضها على بعض وتثير المشاكل الفنية أمام الفنان ، وتومىء له بالحلول فيمضى اليها ويتجسد الحوار المتبادل بينها وبين المصور فى أرجاء اللوحة . وهكذا تتبلور ببطء عادة واقعة تصويرية لا تستجيب لأية صورة مسبقة ، ولا تترجم أى احساس محدد ، ولكنها تتغذى من خبرات شتى مر بها المصور فى حياته .

وفى المرحلة الاخيرة من العمل يستحوذ على اهتمام الفنان عنصر من عناصر اللوحة ، وتزوده بتسميته لها ، وهذه التسمية لا تعنى فى الغالب الا وجه الشبه الذى اكتشفه الفنان بين ما ابتدعه وبين الواقع . وهذا يعنى ان هذه التسمية لو كانت متفقة مع اللوحة ، وأمكنها أن تلخص مدلولها ، أو على الاقل تهيؤنا لادراكها بمزيد من السهولة ، فانها ربما كانت تفسيرا ذاتيا من قبل المصور أيضا . وفى هذه الحالة فانها بدلا من أن تكون مفتاحا للوحة تكون مجرد لافتة أو علامة مميزة فحسب ، ونصبح فى حل من أن

نفسر اللوحة على النحو الذى يتراءى لنا ، حتى اذا كان مخالفا للتسمية المقترحة ٠

على ان الجمهور كثيرا ما لا يستسيغ هذه الحرية المعطاة له فى فهم اللوحة وتفسيرها ، بل يجب أن نقول انه يعتبر هذه الحرية أمرا ليس مسموحا له ، ذلك انه ينعى على الفنان انه انما يقصد بالتسمية المقترحة التمويه عليه ، وجعل العمل الاكثر غموضا ٠

الا أن اللوحة على أى حال شىء أكثر رحابة وأكثر تعقيدا من أية تسمية تطلق عليها ٠انها خلق فنى ، أى انها قران موفق بين الصنعة المتقنة والقريحة الملهمة ٠ أى أن اللوحة مزيج مما يمكن للكلام أن يجاهر به وما يعجز الكلام ان يفصح عنه ٠ بل ان فصاحة اللوحة انما تتجلى على الاخص عندما ننسى تسميتها ، وعندئذ تكشف اللوحة عن كل مكنوناتها ، وتصبح فى كل لحظة ذات مغزى جديد ٠

وبعبارة أخرى ، يجب أن نشيح عن اسم اللوحة التجريدية ، ونعمد الى استشفاف التكوين التشكيلى ،فيها ، فنتذوق التلوين ، نضارته ووضاءته ورقته ، ونتابع الرسم ، ونستشعر حيوية الخط ، صرامة المستقيمات ، ودقة المنحنيات ، وحدة الزوايا ، وأن نمضى الى الالتقاء بشخصية الفنان ، وبالواقع الذى أثرى احساسه الفنى ٠

لقد وضعنا فن النصف الأول من القرن العشرين أمام طبيعة محكومة مطورة ممسك بزمامها بواسطة الانسان . ولهذا لم تخل لوحات ذلك النصف الأول على أى حال من اجتماع العاطفة بالتفكير . على انه قد ظهر اليوم من الفنانين من يريدان يقصى التفكير عن مجال اللوحة اقصاء تاما ، ويحاول ان يحذو حذو الطبيعة فى طاقتها الوحشية اللاعقلية ، فنجد من لا يعمد مثلا الى صقل تماثليه ويتركها بمظهر الخامة الأولية ، فتبدو سطوحها مثل جذور الشجر او قطع الصخر والحجارة التى تقذف بها الحمم البركانية . بل ونجد من المثالين من يشيد تماثيله من مجرد تجميع كتل صلبة ليتحاشى قدر الامكان ادخال أى تعديل على طبيعتها . فيستعمل قطع الحديد الخردة مثلا ويكتفى بلحمها لبناء التشكيل الذى يريده فتبدو أعماله كأنها حطام صدىء يتخذ شكل تجمعات شوهاء ممسوخة ولا معقولة ٠

وكذلك فان من المصورين من لا تقدم لوحاته الى الناظر اليها غير لقاءات متخبطة من البقع والطين والخطوط الهوجاء اذا اوحت بشىء فبأعشاب شعثاء فى حديقة لم يقربها بستانى منذ أمد بعيد ، أو بسحب هائمة فى سماء مثل الكهوف أو بحوائط علاها العطن ، وقد توحى ايضا بالدخان فى بطون المداخن ، وبالصدأ والوحل والتراب والطحالب العالقة بالصخر ، والأرض المحروثة ، والاحشاء ، وجذوع الشجر. وقد يحدث أيضا ان يحتذى الفنان الحديث بالطبيعة عندما تحطم المادة ، فلا يصور لنا الا مواد قذرة ممسوخة ، انما توحى باكوام الطين ترسب على الأشياء بعد ان تنحسر مياه الطوفان مخلفة وراءها شتى صور الدمار .

وقد تقدم الباحثون بتفسيرات عديدة لهذه النزعة التفشية بين كثير من المصورين المعاصرين. وربما كان احد التفسيرات الجادة فى هذا المقام هو القول بان الفنان الحديث كثيرا ما يكون غير قادر على التأقلم بالحضارة المحيطة به ، فينفث فى ألوانه ورسومه لواعج التمرد المعتمل فى أعماقه،

ويستخدم فنه كمحاولة رومانتيكية للهرب من وطأة تلك الحضارة ، فيلقى برؤاه فى أحضان المادة التى لم تمتد اليها قبضة الحضـارة أو نفضت يدها عنهـا ، محتفيا فى لوحاته بالطين والصدأ والحطام لأنهـا طرف النقيض من تلك الأشياء اللامعة المجلوة المعقمة التى تضعها الصناعة الحديثة في متناول أيدينا اليوم .

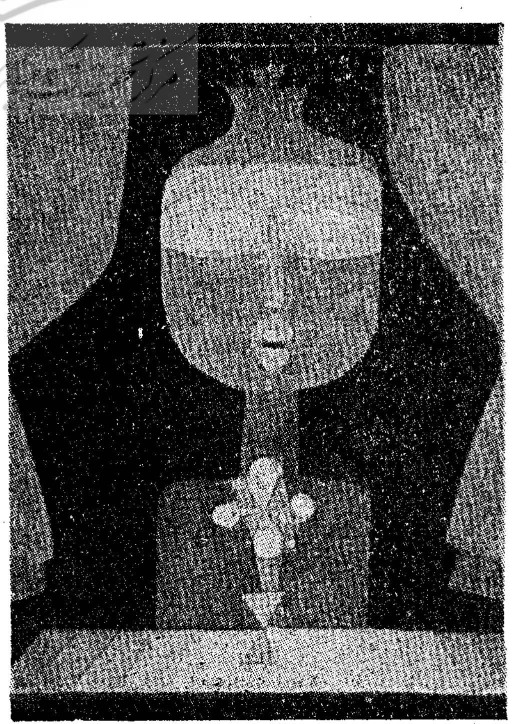
فى مواجهة الشيء النافع غير المستهلك الذى صقلته الات المصانع يعلى المصور الحديث كثيرا من شأن النفايات التى أهملها المجتمع واسقطها من حسابه ، وربمـا أمكن للمصور الحديث من خلال معالجة موضوع المادة المنفيه ان يصل بفنه الى ابعاد انسانيه تثير فى النفس احساسا دفينا بما فى الوجود كله من دراما عارمة تتولد من ذلك التضاد الصامت الابدى بين المجد الذى مصيره الى زوال والنفى المحكوم به على ما كان براقا مشتهى يوما ما .

ومن المظاهر التى من هذا القبيل أيضـا ، ولكنها أقل تطرفا ويأسا ذلك الشغف المعاصر بكل ما هو قديم من الأشياء مثل الكتب والأثاث ، وكل القطع الأثرية وشبه الأثرية التى يحيط الانسان الحديث نفسه بها فى داره أو مكتبه ، كما لو كان الانسان الحديث يشـق عليه ان يقطع وشائجه باصوله القديمة ..

ويمثل التجريد عند بعض المصورين العود الى « التعبيرية » الأبدية ممثلة فى عدم الاطمئنان الى العقل ، والايمان بان اللامعقول هو حقـل الثراء الحقيقى ، والتشـوق الى ما لا يحـد ومالا حدود له · وفى هذا المقـام تطالعنا عبارة فناننا الراحل رمسيس يونان « أن العام الحديث ليقامر بالعقل سعيا للتوصل الى مالا يمكن ان يتصوره عقل ، وان الفلسـفة الحديثة لتقامر بالمنطق شـوقا للكشـف عمـا لا يمكن أن يبلغه منطق ، وان الفن الحـديث ليقـامر بالصـور والرموز والاسماء املا فى التعبير عما لا يمكن ان تهتدى اليه لغة من اللغـات · وهذا التحليق ، وهذا الغموض ، وهذا الانطلاق ــ هذه الحرية التى ربما لم تكن الاوهما من الاوهام ، هى كل ما يستطيع ان يفخر به الانسان » .

ولهذا لقد رأينا من المصورين المعاصرين من يرسم صورا يترك فيها فرشـاته تتجول بغير هدف ، كأنما عقله الباطن هو الذى يحركه . وعندما يسعى المصور الى التعبير عما احس به

للفنان بول كلى



ازاء الطبيعة لا عن طريق نقل اجزائها ومحتوياتها التى تقع عليها عيناه ، بل عن طريق وضع الالوان والخطوط المعادلة لأحاسيسه ازاء الطبيعة فانه يخلق فى النهاية لوحة هى فى الوقت ذاته استرجاع للحقيقة المرئية وخلق تشكيلى خالص .

هل يقلل من قدر لوحته بعد ذلك ان استرجاع المتفرج الحقيقة المرئية التى الهبت حواس الفنان يبقى أمرا متعذرا بغير الاستعانة بالتسمية التى أطلقها على لوحته ؟

ليس هذا بالأمر المستغرب على أى حال فى مجال كثير من الأعمال الفنية ، وعلى الأخص فى مجال الموسيقى ، فهل يستطيع المستمع الى مقطوعة مثل « السحب » لكلود ديبوسى ان يستخلص موضوعها من مجرد متابعة ألحانها دون معاونة من الاسم الذى اطلق عليها ؟ واذا كانت الاجابة على هذا التساؤل بالايجاب ولا شك ، فهذا ما يحدث بالنسبة للتصاوير التجريدية ايضا . واذا كانت اللوحة التجريدية لا تحدد بدقة ما توحى فلأنها بدلا من أن تقدم صوره محددة الوجود تحاول ان تقدم لنا صورة متعددة الجوانب ، دائبة التغير والحركة مثل الوجود ذاته ، وثرية بكل الغوامض التى يحتويها ، وتقودنا الى أن نتبين أوجه الشبه بين كثير من الأشياء التى تبدو في النظرة الجامدة للوجود غير متشابهة .

لقد كان الفضل الأكبر للتجريدية الحديثة انها أعلنت فى الوقت المناسب احقية الفنان فى الانطلاق . ولقد عرف أولئك المصورون الذين آثروا الحرية الحقة دون أن يترددوا فى التهور أو اللامبالاة — عرفوا كيف يتحملون مسئولية استخدام هذه الحرية لاثراء التراث الانسانى .

وليس بالامكان ان ننكر ان ثمة شيئا موضوعيا وايجابيا فى ذلك الاهتمام الذى أولاه كثير من المصورين غير الملتزمين للاشياء المتواضعة التى لا نوليها اكتراثا كبيرا فى حياتها اليومية ، ونعتبرها تافهة أو منفره أو غير جديرة بالالتفات اليها . والحق ان احدى مهام الفن الأصيل ان يكشف لنا نواحى الجمال فيما لا يلفت الانظار اليه ، فيجلو لنا بذلك مواطن الجمال فى كائنات كنا نخطىء الحكم عليها اونسىء تقديرها من قبل . وهنا نلحظ الجهد المبذول لتوسيع دائرة ما هو جميل بلفت الانظار الى قطاعات من الحياة والطبيعة لم تكن تعد من الجمال فى شىء من قبل .

قد ينتقص استبعاد الشكل التقليدى من قدر العمل الفنى ، ولكن هذا النقص يعوضه الفنان الحديث كثيرا باستخدامه اللون ومعالجة سطوحه به . على اننا فى لوحات بعض التجريديين نجد انها ليست فحسب غير نظامية الشكل ، بل وينقصها اللون ايضا . على ان مؤيدى هؤلاءالمصورين اللاموضوعيين واللاشكاليين واللالونيين يقولون أن رائد المصور الحديث أن يذهب اليوم الى ما هو أبعد من التصوير .

والواقع ان التجريدية لم تكشف عن كل امكاناتها الا بعد وفاة كل من رائديها الكبيرين موندريان وكاندينسكى فى عام ١٩٤٤ . لا شك ان بالامكان ان نقول انه الى جانب المنتمين الى « التجريدية الهندسية أو المعمارية » هناك ممثلو « التجريدية الغنائية أو التعبيرية » ، أو بعبارة أخرى نجد من ناحية أولئك التجريديين الذين انتحوا جانب التشييد ونجد من ناحية أخرى أولئك التجريديين الذين افرغوا فى التجريد مكنونات صدورهم . هناك أولئك الذين لا يعترفون الا بصرامة العقل ، وهناك الذين لا يعترفون الا بطلاوة القلب . الا اننا يجب على أى حال ان نحذر أيضا المبالغة فى تبسيط الأمور . ففى داخل كل من هاتين الطائفتين فوارق لا يستهان بها بين أفراد المصورين ، كما أن هناك من المصورين التجريديين من يعارضون النقيضين المتطرفين .

لنر أعمال كل من الايطاليين **مانيللى وبيتوريني** . ان الأشكال التى يصورها كل منهما هى أشكال هندسية منتظمة . على ان اشكال الأول صارمة واضحة الحدود ، كما لو كانت مقتطعة من صفائح معدنية : كثير من الزوايا الحادة والمثلثات مدببة الاطراف ولا استدارة فى الأركان . أما عن **اللون فقد تعمد المصور ان يكون باردا جافا** . واذا ظهرت قوى متعارضة فى اللوحة فهى مسيطرة عليها ، كما لو كانت فى قبضة آلة عتيدة . انه فن نابع من عقلية معمارية تتحكم فيها المعادلات الرياضية والتجارب التكنيكية .

أما تصاوير **بيتوريني** فهى على العكس من ذلك لوحات شخص يحب الدقة الا انه يهوى الانطلاق أيضا . الأشكال غير مختنقة بين خطوط خارجية . ويولد الشكل عادة من تضاد الالوان التى تمتاز بقدر كبير عن الرقة والطلاوة . والضوء الذى يشيع منها يمتاز بشفافية وعذرية تذكر المتفرج باليوم الأول للخليقة ، حيث كان

كل شيء بكرا وطهرا ، نورا يضيء القلب ، ولا يعمى الابصار .

وفى مقدمة التجريديين المعاصرين **«جان بازين»** (المولود عام ١٩٠٤) سعى الى توفيق بين الانسان وعالمه ،وتأكيد دوام العالم المرئى . ونقل الى معاصريه الاحساس بالفرحة والرضى الذى يغمر الفنان فى حضرة الطبيعة . وقد افرغ بازين كل ذلك فى لوحات غنائية ديناميكية توحى ـ دون ان تكون مناظر طبيعية بحت ـ بالأشجار والسحب والبحر والسماء والزرع .

ولقد استفاد « بازين » فى بناء اسلوبه بالزجاج الملون على نوافذ الأبنية فى القرون الوسطى ـ لا من أجل الظفر بالالهامات الروحية، بل لاستكشاف تأثير الضوء ذى الألوان الخالصة .. وتشبه الخطوط السوداء المحوطة بالمساحات اللونية فى لوحاته القضبان الحديدية على النوافذ . الا انه عمد مع الوقت الى التلطف من البناء التشكيلى الجامد فى سبيل مزيد من بقع الألوان المتداخلة غير المحاصرة .

ولقد نمى جان لى مول (المولود عام ١٩٠٩) أسلوبا نصف تجريدى مع الاهتمام بالرمزية التى عرضها من خلال مناظر شبه طبيعية مفعمة بالظلمة . وهو ما نجده أيضا عند مصور آخر بومضات من الضوء مثل لمعان الجواهر فى الغرف هو راؤول أوباك (الولود عام ١٩١١) وعند الفريد مانيسيه (الولود عام ١٩١١) فقد طعم مشاهدة الطبيعية التجريدية بعلامات ورموز قاتمة .

ولقد نمى جان لى مول (المولود عام ١٩٠٩) ١٩٠٥) ان يعبر من جانبه تعبيرا تشكيليا عن غير المرئى ، ولم يوجه اهتماماته الى الغوامض الكامنة وراء المدنية الحديثة بل الى قوى الطبيعة، فاعطى فى لوحاته شكلا ملموسا للريح والظلال من خلال تجربة الوجود فى الطبيعة على انه لجأ فى اعماله الأخيرة أيضا الى تجسيم قوى الطبيعة غير المنظوره فى رموز وعلامات ايحائية . كما وجد منطقا داخليا لفنه جرفه الى التجريد .

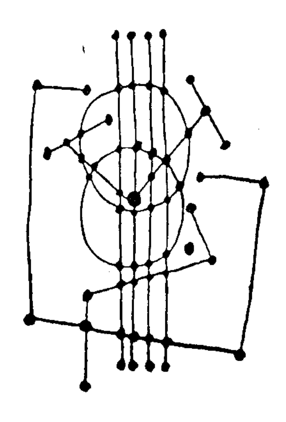
أما **جوستاف سينجيه** (المولود عام ١٩٠٩) فقد بدأ تكعيبيا وأراد ان يلتزم التعبير عن العالم المنظور ، الا انه بدأ بالمشاهد الطبيعية ليمضى فى النهاية خارجا عن عالم البشر والأشياء ، مستفيدا من درس بول كلى القائل بان مجرد الخاطرة العابرة قد توصل الفنان الى لوحة متكاملة حافلة بالمعانى والايحاءات .

ومثل **سينجيه بنى موريس استنيف** (المولود عام ١٩٠٤) اعماله التجريدية على التجربة التكعيبية السابقة مستخدما الخطوط الخارجية لتحديد أشكال يشغلها بالوان فاترة ، موحيا أيحاء خفيفا الى الناس والأماكن والمبانى والاشياء .

أما الاسبانية **فيرا داسيلفا** (المولودة عام ١٩٠٨) فقد استخدمت أيضا اسلوبا شبه تجريدى يوحى بالطبيعة دون ان يكون طبيعيا . وموضوعها المفضل هو مناظر المدينة فى خطوط أفقية وطولية تأسر بينها المساحات والفضاء والميادين والشوارع وحلبات المبارزة . وكانت هذه المساحات فى أعمالها الأولى ذات مسحة سيريالية ، فنجد مدائنها مكتظة بشخوص مثل الشخوص التى تهيم اطيافها فى الأحلام الصامتة. على أنه منذ عام ١٩٥٠ تحررت رؤيتها الفنية من النكهة السيريالية ومضت شباكها الخطية الى آفاق اكثر تجريدية ، أو على الأقل أكثر عمومية وابهاما . وتعد داسيلفا واحدة من جيل من المصورين بدأوا بنوايا طبيعية ، فاستخدموا التجريد وطبقوه على موضوعات طبيعية ، الا انهم وجدوا ان لوحاتهم أوغلت بهم فى النهاية بعيدا عن الطبيعة الملموسة كلها .

والذى فعله هؤلاء المصورون هو فى الواقع تنمية لمنطقهم أكثر منه توسيعا لنظرتهم الى الوجود . على ان الذى جعل فنهم مقبولا هو ان هذا المنطق الداخلى جاء اصداء وانعكاسات للعالم الخارجى . والحق ان السمة التى ميزت عالم ما بعد الحرب ان وجود الأشياء أصبح أقل أهمية من ذى قبل ، وحلت محلها قوى غيبية .. فقد وعدت الطبيعة البشر مثلا بطاقة حيوية من لا شيء ، وانتهى بها الأمر الى اشهار تهديد مهول فى وجه كل البشر بالدمار الشامل ، أى بدمار كل الاشياء الزائلة ، والذى لا يزول هو القوى الخفية ، هى الطاقة غير المرئية . اذن ، عالم المحسوسات زائل تافه ، ويجب ان يقصيه الفنان من مجال اهتمامه ، وان يركز على ماليس بزائل وهى تلك القوى الكونية التى شغف بها فرانز مارك من قبل .. ومن قبيل القوى الكونية أيضا العواطف والفكر البحث والملكات الروحية الخفية فى الانسان . ولهذا رؤى ان تحتل هذه مكانا لا ثقا فى لوحة المصور الحديث ، كما ان سبل الاتصال بين الناس قد أصبحت الكترونية الى

مكتبتنا العربية



للفنان بيكاسو

جانب كبير فى هذا العصر ، وقل الاتصال من خلال الكلمة المتفوه بها أو المكتوبة ، ثم هناك تلك المعادلات والاختبارات العلمية والنظريات التى لا يكاد يتصورها العقل العادى ، كل تلك الأمور التى ظهرت فى هذا العصر وأثرت فى حياتنا هى بدورها عوالم غير واقعية جديدة على الفنان ، وعليه ارتيادها بفرشاته وقلمه . وهـذه هى العوالم التى ارتادتها فيرادا سيلفا وجيلها من الفنانين ، وينعكس العالم الجديد فى أعمالهم لا بطريقة موضوعية بل كتجربة حياة من خلال الحدس والالهام على الأخص .

على ان اكبر المصورين الشبان الذين استفادوا من التجربة التكعيبية ومضوا بها الى نجاح باهر فى مجال التجريد هو المصور ذو الاصل الروسى الذى استوطن باريس **نيقولا دى ستائيل** (المولود عام ١٩١٤) وقد مات منتحـــرا فى عام ١٩٥٥ فى الوقت الذى بدأت فيـــه نسمات النجاح والشـــهرة تداعب روحه المجهـــدة الممزقة . وبينما كان معاصرو دى ستـــائيل يبدأون من الطبيعة وينتهون الى التجريد فانه تحـــرك فى الاتجاه العكسى ، بانيا لنفسه أول الأمر أسلوبا تجريديا ، ثم مطبقا اياه بعد ذلك على المشاهد الواقعية كما في مجموعته الشهيرة عن الموسيقيين ومجموعته عن لاعبى الرياضة .

واذا وقفنا أما م **روجيه بيسيير** (المتوفى عام ١٩٦٤) ستطل علينا الطبيعة من لوحـــاته ، فهاهى خضرتها كلها ، وها هى اضواء الربيع ، وها هو عبير الخوخ والتفاح يعبق الآفاق وهاهى السماء الزرقاء خلف اغصان الشجر ، وها هو غروب الشمس بسحره واسراره . على ان كل هذا ليس له من أهمية قدر ما للطريقة التى يحس بها الفنان كل هذه الطبيعة ، والنحو الذى يترجم احاسيسه وانفعالاته . ولم يكن بيسيير من أولئك الذين يدعون الاستحواذ على الأشياء أو السيطرة عليها ، بل هو يقترب من الكائنات . يتواضع وينحنى عليها ، ويركع بجوارها يداعبها بوله خفى . ويبقينا الثراء اللونى عند ســـطح اللوحة على الدوام ، ولكننا نحس باعماق خفية حتى فى أكثر الألوان قربا .

وصـــفوة القول ، ان المصورين التجريديين قد اعتمدوا أيضـــا على كثير من الموضـــوعات الواقعية الا أن ذلك لم يحملهم على التضـــحية بالرغبـــة العـــارمة فى اعمـــاقهم لتجـــاوز الرؤية البصرية ، ومع ذلك ليس من هو أشد حرصا على المطالب التشكيلية من التجريديين المخلصين ، كما قد يحدث أيضا ان يصور التجريدى لوحة دون ان يكون محكوما بموضوع ومع ذلك فان الفرار التام من العـــالم المحوط به أمر غير ممكن . فالطبيعة موجودة بشكل او بآخر على الدوام فى اللوحات التجريدية ، وهى تتجلى فى هذه اللوحات على الاخص كشىء معاش ، أو كنتيجـــة لقاء بين حساسية دينية (ليس بلازم أن تكون مسيحية) وروح منشغلة بالتضاد بين النـــور والظلمة . وفى كثير من اللوحات التجريدية نجد أن الضوء يخوض معركة ، ويجـــاهد لاختراق الظلمة ، وحينما ينجح يخرج من هذه المعركة ممزقا ، وتظل الظلمة التى تحوطه تهـــدده بان تخنقه من جديد . ومن هنا نجد فى اللوحات التجـــريدية توترات تتحالف مع ظلال القـــلق الباقية دواما فى هذه اللوحات (على الرغم من كل ما فى اللون من جمال واغراء وما في التكوين من اتساق) لترقى بالتجريد فى التصوير الى مستوى الدراما الموجودة فى المسرح الحديث أيضا .

نعيم عطيه

ندوة القراء

اعداد : عبد السلام رضوان

نبدأ بالاستاذ «محمد فريد العدوى» بالمعهد العالى للموسيقى والذى سبق ان ارسل للندوة رسالة مقتضبة اعلن فيها انه بلغ مرحلة النضج الفلسفى وانه ينوى عرض مذهبه شفويا على رئيس التحرير .. الخ ، انه يرسل هذه المرة نماذج صغيرة على هيئة فقرات وعبارات قصيرة تشرح وتعرف معالم مذهبه الذى كان قد اعلن عنه . فلندع الفيلسوف الشاب ((٢٤ سنة)) يحدثنا عن ((النظامية الجديدة)) بطريقته هو : ((النظامية هى منطوق نسبى متغير وغير محدد المعالم . وهذا المنطوق له نظام غامض . وهى وحدة الكون فى معنى الله ، وبالتالى وحدة العالم فى معنى الله)) ، ((النظامية بناء فكرى لا متناهى فى الدقة . وهى حتمية وحدة البشرية دون عائق لما يحدث فى اختلاف المذاهب والنظم . وهى التغيير الذى لا يمكن ان يتغير ببدبل له مطلقا ، وهذا التغيير يمثل حتمية «نظام البشر» الذى هو من اهداف «النظامية» ، ((النظامية تنهى جميع الفلسفات ، وهى ختام لجميع المذاهب الرئيسية السابقة فى الفلسفة)) . وايضا ((النظامية هى تغيرات مرتقية عقلية وذهنية وروحية غير محددة الزوايا ، وليس لها هدف واحد بذاته ، ونظامها هو الانسان)) ! ((النظامية هى مجموع تعال السببيات وتآلفها وذلك بين كل درجة السرعة ــ حساب النسب ــ ودرجة الكم فى القوة العددية والكيفية الحركية)) !! . ((ان الله لا يريد ان يشرح كل شىء للناس ، وهو لا يعطيهم المعرفة احسانا ، بل ان القدوة الخلقية هى التى جعلت هناك مسالك معينة يمكن عن طريقها الوصول الى المعرفة، وهذه المعرفة تقحم نفسها تدريجيا حتى يجىء اليوم الذى تكون فيه خلاصة المعارف هو الدستور الحاكم للعالم

الواحد . وبما ان العالم مازال متفرقا ، فان المعرفة لم تكتمل بعد ، وحتى تكتمل فلابد من البت فى اصول المعرفة ومنها الى فروع المعرفة ، واخيرا وحدة المعرفة التى تتم اخيرا فى نظام يكفل للبشر جميعا فرصة وحق المعرفة التامة التى ستجعل من العالم وحدة متكاملة . واهم الوان هذه الوحدة هى الوحدة السياسية التى سيكون فيها العالم دولة واحدة .. ان الاخلاقية الصحيحة هى احد جذور هذه المعرفة ، وهى ايضا الفهم الانسانى المتكامل » .

واخيرا ، « النظامية تبدأ اولا من اتخاذ موقف وسط بين اى نقيضين او اى متنافرين . وتشمل الاعتدال بالنسبة للمواقف الجديدة فى الاخلاق » .

***

يتضح من هذه المقتطفات من « النظامية » ان صاحب المذهب الجديد والذى هو « ختام لجميع المذاهب الرئيسية السابقة فى الفلسفة » شديد الطموح ورقيق الحاشية ايضا ! وليس فيما يقول « صاحبنا » ما يدعو الى الاستغراب ، طالما انه لم يقرأ نصا فلسفيا واحدا ولم يعرف شيئا (تفصيليا او موجزا) عن اى من هذه المذاهب الفلسفية الكبرى التى يتحدث عن انتهائها على يدى مذهبه (وقد اعلن ذلك صراحة ـ كاحد مزايا مذهبه ـ فى الرسالة التى سبق الاشارة اليها) . اكننا سنكتفى هنا ـ على اى حال ـ بان نناشده بأن يأخذ « موقفا وسطا بين النقيضين » بحيث «يشمل الاعتدال» ، اى بين مذهبه الذى يسدل الستار على « المسرحية الفلسفية » وبين تاريخ هذه المذاهب الكثيرة «المتواضعة» الحافل . اعتقد ان لهجته ستتغير حتما ، وانه سيحاول ـ او اتصور انه سيحاول ـ ان « يحدد » فى ذهنه معالم هذا « المنطوق النسبى المتغير والغير محدد المعالم » . وربما ادرك ايضا خلال قراءته ان فيلسوفا مثل فتجنشتين (الذى يبدو انه قرأ مقالا سريعا عنه) لم يكتب عمله الغامض « رسالة منطقية فلسفية » قبل ان يقرأ الفلاسفة الآخرين ، وانه رغم غموض « رسالته » يبحث عن حلول لقضايا فلسفية محددة ! اننا نرجو اذن من صاحب « النظامية » ان يوجه نظرة الى تلك المذاهب التى اطاحت بها نظاميته بعيدا ، فربما يعثر بذلك ـ وليس هناك مفر من ذلك يااخ محمد ـ على طريقة « ينظم » بها تاملاته ويفسح امامها مجالا للفاعلية . انه طريق تفصيلى و « هادىء » وطويل .. لكن الحماس لا ينتج شيئا ذا مغزى ، اذا ما اتبع طريقا آخر . واننا لنرجو ان لا تخبو امامه شعلة حماس فيلسوفنا .

***

ارسل الاستاذ « عبد المنعم ابراهيم البحقيرى » (اجا ـ دقهلية) خطابا طويلا بعنوان « سلامه موسى الفيلسوف الانسان » . والخطاب (والمفروض انه مقال ، كما يقول صاحبه) يتحدث عن الذين قابلوهم سلامه موسى والذين قرأ لهم ومن تأثر بهم ورايه فى برناردشو وويلز دارون (رايه فى اشخاصهم) .. الخ ، ويكيل مديحا ـ وسلامه موسى جدير به ـ طويلا وثناء عظيما على افكار سلامة موسى ومبادئه واتجاهاته الاشتراكية وطابعها الوطنى . ونحن نشكر الاستاذ عبد المنعم على تعاطفه وتقديره ونرجو منه ان يعالج شيئا محددا فى فلسفة سلامة موسى ، او ان يعرض لنا افكاره من منظور جاد محدد ، فالحديث عن تفاصيل ومعلومات عامة « خبرية » لا يضيف جديدا لاحد من الذين يعرفون القراءة والكتابة فى مصر بصدد سلامة موسى . ان ما يمثل اضافة للقراء هو رأى خاص فى تكوين سلامة موسى أو اتجاهه او معالم اساسية فى دراساته واعماله .. الخ . ونرجو من كاتب « المقال » ان يتفضل بذلك .

***

بعث الاستاذ « سمير عبد المقصود » (عريف مؤهلات) بالسؤالين الآتيين :

اولا : اعتبر ماركس وانجلز الديالكتيك الهيجلى اعظم منجزات الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ، فهل يعتبر ماركس امتدادا للمذهب الهيجلى ؟ أم ان هناك اختلافات جوهرية بينهما ؟

ثانيا : هل نستطيع ان نحصل على الفكرة الجوهرية لمراسلات ماركس ـ انجلز ، والتى نشرها معهد لينين عام ١٩٢٥ والتى كانت بينهما من ابريل ١٨٦٣ ـ فبراير ١٨٦٥ ونشرها بالنص فى مجلتكم والتعليق عليها ؟

● بالنسبة للسؤال الاول : هناك اختلافات جوهرية بينهما . ويمكنك الحصول على اجابة تفصيلية كافية من قراءة العدد الخاص الذى اصدرته « الفكر المعاصر » عن هيجل عدد سبتمبر ١٩٧٠ .

● اما ثانيا : فالذى اعلمه انه قد صدرت طبعتان (عن دار التقدم بموسكو) بالانجليزية لمختارات من مراسلات ماركس انجلز (بين عام ١٨٤٤ ـ ١٨١ بالنسبة لانجلز وماركس ، وبقية الخطابات من ٨٨١ ـ ١٨٩٥ موجهة من انجلز الى آخرين) .

اما عن الفكرة الجوهرية ، فالحيز لا يتسع لمثل هذه الفكرة الجوهرية عن مجلد كبير . ومع ذلك سنحاول فى عدد قادم .

قارىء الفكر المعاصر

على موعد

مع عدد خاص عن

قضايا التعليم

لوحة الغلاف :

النمر ... للفنان الهندى المعاصر :

ب. مانسرام

العلم للجميع

فيما يفكر العلماء السوفييت تأليف: ستيفانس ثايم
ترجمة: أحمد القصير
مراجعة: أسعد حليم
٨٤ صفحة - الثمن ٢٥ قرشا

المادة والإنسان تأليف: فاسيليف
ترجمة: د. أنور عبد العليم
٣٧٦ صفحة - الثمن ٦٠ قرشا

هل للكون نقيض ؟! تأليف: د. عبد المحسن صالح
١٩٤ صفحة - الثمن ٣٠ قرشا

من الأدب العالمي المعاصر

المسيح يصلب من جديد تأليف: كازانتزاكيس
ترجمة: شوقي جلال
٣٧٦ صفحة - الثمن ٩٥ قرشا

قصة مصرية إعداد: الفارس
ترجمة: عبد الحميد سليم
٥٤٤ صفحة - الثمن ٧٠ قرشا

إِلْزَا وَعُيُونُ إِلْزَا من شعر أراجون
ترجمة: د. سامية أسعد
وفؤاد حداد
٢٨٠ صفحة - الثمن ٤٥ قرشا

المسرحيات العربية والعالمية

سولارا مسرحية محمد الفيتوري
١٩٠ صفحة - الثمن ١٠ قروش

ليلى والمجنون مسرحية لصلاح عبد الصبور
١٧٢ صفحة - الثمن ٣٠ قرشا

النار والزيتون مسرحية ألفريد فرج
١٠٤ صفحة - الثمن ١٠ قروش

مسرح العبث يتضمن أربع مسرحيات طليعية
ترجمة: د. نعيم عطية وآخرين
٥٢٠ صفحة - الثمن ٦٠ قرشا

سلسلة «كتابات جديدة»

حديث من الطابق الثالث مجموعة قصصية: محمد البساطي
١٨٨ صفحة - الثمن ٢٠ قرشا

السفر في الليل مجموعة قصصية:
محمد الخضري عبد الحميد
بهاء السيد
الدماطي طه
١٢٨ صفحة - الثمن ٢٠ قرشا

الهجرة من الجهات الأربع شعر: أحمد سويلم
فرج مكسيم
نصار عبد الله
عمر بطيشة
١٣٦ صفحة - الثمن ٢٠ قرشا

في التراث والدين

هكذا يبني الإسلام تأليف : محمد خلف الله
٢٢٦ صفحة . الثمن ٢٥ قرشا

معركة الإسلام في أفريقيا تأليف : د. عبده بدوي
١٩٢ صفحة . الثمن ٣٠ قرشا

الشفاء . الطبيعيات لابن سينا
الحيوان تحقيق : د. عبد الحليم منتصر و سعيد زايد وعبد الله إسماعيل
٥٠٤ صفحة . الثمن ١١٠ قرشا

معجم ألفاظ القرآن إعداد : مجمع اللغة العربية
الكريم جـ ٦ ٣٢٨ صفحة . الثمن ٥٠ قرشا
(وستعيد الهيئة طبع الأجزاء الستة من المعجم في مجلدين يتضمن كل مجلد ثلاثة أجزاء وذلك لنفاد الطبعة السابقة)

الأغاني جـ ١٧ ، ١٦ لأبي الفرج الأصفهاني
طبعة جديدة كاملة الفهارس إعداد لجنة بإشراف محمد أبو الفضل إبراهيم
٥٦٠ صفحة . الثمن ٨٠ قرشا

النجوم الزاهرة تأليف ابن تغري بردي الأتابكي
جـ ١٣ تحقيق : فهيم شلتوت
٢٩٢ صفحة . الثمن ٧٠ قرشا

لطائف الإشارات للإمام القشيري
تفسير صوفي كامل للقرآن الكريم تحقيق : د. إبراهيم بسيوني
صدرت منه خمسة أجزاء ويصدر الجزء السادس قريبا
الجزء الخامس ٤٣٦ صفحة . الثمن ٨٥ قرشا

وفي الفنون

قلب أوربا تأليف : يوسف فرنسيس
تقديم : د. سمير القلماوي
١٢٦ صفحة . الثمن ٩٠ قرشا

دراسات في الفن تأليف : حسين بيكار
٣٤٦ صفحة . الثمن ٣٥ قرشا

حرفيات السينما تأليف : ميشيل دينه
ترجمة : هاشم النحاس
مراجعة : أحمد عبد الخالق
٣١٢ صفحة . الثمن ٦٠ قرشا

التأليف التمثيلية التليفزيونية تأليف : سير بازيل بارتليت
ترجمة : عزت النصيري
مراجعة : تماضر توفيق
١٩٢ صفحة . الثمن ٣٠ قرشا

ومن كتب الأطفال

حسن والقط الأسود تأليف : جمال أبو ريه
٢٤ صفحة . الثمن ٣٠ قرشا

الأميرة النائمة تأليف : أحمد رضا
٤٠ صفحة . الثمن ٥٠ قرشا

سليمان والنحلة تأليف : جمال أبو ريه
٤٨ صفحة . الثمن ٢٥ قرشا

مغامرات إنسان آلي تأليف : ميشيل مسيحه
٦٤ صفحة . الثمن ٢٥ قرشا

السفن جـ ٢ تأليف : جمال أبو ريه
٨٦ صفحة . الثمن ٥٠ قرشا

باليه كوبليا ترجمة : أحمد رضا
٣٢ صفحة . الثمن ٥٠ قرشا

بحيرة البجع ترجمة : أحمد رضا
٣٢ صفحة . الثمن ٥٠ قرشا

دائرة معارف الحيوانات والطيور في ٥٦ جزءا
الثمن ٨٥٠ قرشا

الآداب العربية والعالمية

(أ) الدراسات

مختارات من الأدب التركي الحديث ترجمة : أكمل الدين إحسان
تقديم : د. ثروت عكاشة
٢١٦ صفحة . الثمن ٢٥ قرشا

النزعة الإنسانية عند مهران تأليف : عدلان يوسف
٢٠٠ صفحة . الثمن ٢٥ قرشا

(ب) في الشعر والقصة والرواية

رحلة في الليل للشاعر صلاح عبد الصبور
١٨٦ صفحة . الثمن ٣٠ قرشا

صلاة ورفض للشاعر محمود حسن إسماعيل
١٦٨ صفحة . الثمن ٥٠ قرشا

أطياف ومرايا للشاعر د. عفيفي محمود
١٠٠ صفحة . الثمن ١٥ قرشا

الشيء الذي حدث مجموعة قصص سودانية
بقلم : الطيب زروق
٩٨ صفحة . الثمن ٢٠ قرشا

فى الاقتصاد والسياسة

الصهيونية .. حذار تأليف: يوري ايفانوف
ترجمة: ماهر عسل
٢٠٠ صفحة - الثمن ٣٥ قرشا

لينين .. الدولة والثورة ترجمة: لطفي فطيم
١٢٨ صفحة - الثمن ٢٠ قرشا

السلام المراوغ تأليف: ف. دفيفير
ترجمة: محمد فتحي
١٤٤ صفحة - الثمن ٢٠ قرشا

مذكرات ونستون تشرشل ترجمة: العميد محمد شلبي
٣٨٤ صفحة - الثمن ٥٠ قرشا

القياصرة القادمون تأليف: أموري دريكور
ترجمة: أحمد نجيب هاشم
٥٤٣ صفحة - الثمن ٩٠ قرشا

جوهر الأمن تأليف: ماكنمارا
ترجمة: يونس شاهين
١٤٤ صفحة - الثمن ٢٠ قرشا

فى التاريخ والآثار

العمارة فى مصر القديمة تأليف: د. أنور شكري
٥٥٦ صفحة - الثمن ١٢٥ قرشا

الثروة النباتية عند قدماء المصريين تأليف: وليم نظير
٣٧٦ صفحة - الثمن ٥٥ قرشا

اضمحلال الامبراطورية الرومانية وسقوطها (الجزء الأول) تأليف: ا. جيبون
ترجمة: محمد علي أبو درة
مراجعة: أحمد نجيب هاشم
٥٦٢ صفحة - الثمن ١٠٠ قرش

الجزء الثاني ترجمة: لويس اسكندر
مراجعة: أحمد نجيب هاشم
٥٩٦ صفحة - الثمن ١٢٠ قرشا

الجزء الثالث ترجمة: د. محمد سليم سالم
مراجعة: محمد علي أبو درة
٥٠٨ صفحة - الثمن ١٠٠ قرش

من مشروع المكتبة العربية

الكتاب التذكاري عن ابن عربي
بإشراف الدكتور: ابراهيم بيومي مدكور
٤٢٩ صفحة - الثمن ٩٠ قرشا

التساعية الرابعة لأفلوطين
ترجمة: د. فؤاد زكريا
مراجعة: د. محمد سليم سالم
٣٤١ صفحة - الثمن ٧٥ قرشا

الساقية - التوبة
تأليف: عبد المنعم الصاوي
٧١٠ صفحة - الثمن ١٠٠ قرش

من مشروع الأعمال الكاملة

الجريمة والعقاب
تأليف: الكاتب الروسي الكبير دستويفسكي
ترجمة: د. سامي الدروبي
١٨٢ صفحة - الثمن ٦٥ قرشا
٥٠٨ صفحة - الثمن ٦٠ قرشا

الأعمال الكاملة للكواكبي
إعداد: محمد عمارة
٤٥٢ صفحة - الثمن ٦٠ قرشا

فى علم النفس والفلسفة

العقل والثورة
تأليف: هـ. ماركيوز
ترجمة: د. فؤاد زكريا
٤٢٠ صفحة - الثمن ٦٠ قرشا

محاورة جورجياس لأفلاطون
ترجمها عن الفرنسية: محمد حسن ظاظا
مراجعة: د. علي سامي النشار
١٥٤ صفحة - الثمن ٣٠ قرشا


المجلات الثقافية
تصدرها المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر
الكاتب
رئيس التحرير أحمد عباس صالح
تصدر أول كل شهر
الثمن ١٠ قروش
الفكر المعاصر
فكر مفتوح لكل التيارات
رئيس التحرير : د. فؤاد زكريا
تصدر يوم ٣ من كل شهر
الثمن ١٠ قروش
المجلة
سجل الثقافة الرفيعة
رئيس التحرير :
د . عبد القادر القط
تصدر يوم ٥ من كل شهر
الثمن ١٠ قروش
المسرح
كل جديد في فنون المسرح
رئيس التحرير صلاح عبد الصبور
تصدر يوم ١٥ من كل شهر
الثمن ١٠ قروش
السينما
كل جديد في فنون السينما
رئيس التحرير
سعد الدين وهبه
الثمن ١٠ قروش
الكتاب العربي
أول مجلة ببليوجرافية
في العالم العربي
رئيس التحرير
أحمد عباس
تصدر كل ٣ شهور
الثمن ١٠ قروش
الفنون الشعبية
دراسات عن الفنون الشعبية
تصدر كل ٣ شهور
الثمن ١٠ قروش
اشتراكات مخفضة لطلبة الجامعات والمعاهد العليا ومنظمات الشباب
الاشتراكات والإعلانات : إدارة المجلات : ٥ شارع ٢٦ يوليو - القاهرة .